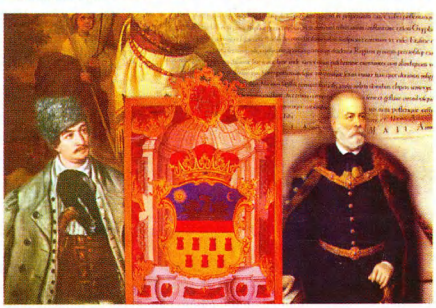
POLIROM

Sorin Mitu

Transilvania mea

Istorii, mentalități, identități



HISTORIA

Colecţia *Historia* este coordonată de Mihai-Răzvan Ungureanu.

www.polirom.ro

© 2006 by Editura POLIROM

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4, P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37, P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

MITU, SORIN

Transilvania mea. Istorii, mentalităţi, identităţi / Sorin Mitu –
Iaşi: Polirom, 2006

ISBN: 973-46-0161-X

94(498.4)

Printed in ROMANIA

Sorin Mitu

Transilvania mea

Istorii, mentalități, identități

POLIROM
2006

Sorin Mitu (n. 1965) este profesor la Facultatea de Istorie şi Filosofie a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca, unde predă istorie modernă universală. S-a specializat în istoria Transilvaniei, imagologie comparată şi studiul naţionalismului. A publicat volumele: *Istoria modernizării României (1800-1918)*, OPIDD, Bucureşti, 1996; *Geneza identităţii naţionale la românii ardeleni*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997 (ediţie în limba engleză: *National Identity of Romanians in Transylvania*, Central European University Press, Budapesta--New York, 2001; ediţie în limba germană: *Die ethnische Identität der Siebenbürger Rumänen. Eine Entstehungsgeschichte*, Böhlau Verlag, Köln-Weimar-Wien, 2003); *Românii văzuţi de maghiari: imagini şi clişee culturale din secolul al XIX-lea*, Editura Fundaţiei pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 1998; *Manual multifuncţional de istorie modernă a României*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1998; *Introducere în istoria Europei moderne (secolele XVII, XVIII, XIX)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000 (ed. a II-a, 2002); *Imagini europene şi mentalităţi româneşti din Transilvania la începutul epocii moderne*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000; *Istoria Asiei moderne. De la marile descoperiri geografice la Primul Război Mondial*, Editura Corint, Bucureşti, 2003; *Einführung in die Geschichte der europäischen Neuzeit*, Babeş-Bolyai Universität, Klausenburg, 2004. A coordonat volumele colective: *Studii de istorie a Transilvaniei. Specific regional şi deschidere europeană*, Asociaţia Istoricilor din Transilvania şi Banat, Cluj-Napoca, 1994; *Viaţă privată, mentalităţi colective şi imaginar social în Transilvania*, Asociaţia Istoricilor din Transilvania şi Banat, Oradea-Cluj-Napoca, 1996; *Interethnische- und Zivilisationsbeziehungen im siebenbürgischen Raum. Historische Studien*, Verein der Historiker aus Siebenbürgen und dem Banat, Klausenburg, 1996; *Identitate şi alteritate. Studii de imagologie*, II, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1998; *Identitate şi alteritate. Studii de istorie politică şi culturală. Omagiu profesorului Liviu Maior*, III, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002. A mai publicat manuale şcolare de istorie, în română şi în maghiară, ca şi un volum de versuri: *După douăzeci de ani*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2005. Lucrările sale au fost recenzate în reviste precum: *American Historical Review*, *Slavic Review*, *Millenium. Journal of International Studies*, *Nationalities Papers*, *Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas*, *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde*, *Sehepunkte. Rezensionsjournal für die Geschichtswissenschaften*, *22*, *Dilema*.

În memoria bunicului meu,
Traian Hedeş (1911-1988)

Cuprins

Argument 9
My private Transylvania 10
Transilvania imperială 12
Călătorii între Răsărit şi Apus 14
Despărţirea de naţionalism 15
Ultimele detalii pentru cititor 18

Capitolul I. Cum scriem istoria? Opinii, discuţii, metode 21
1. Istoriografia română de astăzi: judecăţi subiective 21
2. Cine suntem? (sau despre identitate) 26
3. Generaţie şi istorie 33
4. Arhivele, publicul şi istoricii 38
5. Imagologia comparată: proiectul unei discipline de sinteză 44
6. De la „imaginea celuilalt" la geografiile simbolice 74

Capitolul II. Transilvania sub semnul întrebărilor: dezbateri despre naţionalism, istorie şi identitate 86
1. Transilvania federală: o frumoasă iluzie 86
2. Universitatea clujeană şi naţionalismul 101
3. Nordul şi sudul patriilor imaginare 109
4. Revoluţia ca fantasmă a schimbării 113

Capitolul III. Teme de fond în istoria Transilvaniei moderne: patria, Europa, revoluţia, sărbătoarea 117
1. Construirea ideii de patrie la românii ardeleni 117
2. Imaginea Europei la românii ardeleni 124
3. De ce au făcut ţăranii români revoluţie? 135
4. Ziarul şi (contra)revoluţia 153
5. Sărbătoare, alteritate şi conflict social 163

Capitolul IV. Mentalităţi, atitudini şi sentimente: o istorie scrisă cu inima 180
1. Dragostea în mentalitatea ţărănească din Ardeal 180
2. Celibat ecleziastic şi moravuri clericale 186

3. Ardelencele, împăraţii Austriei şi sentimentul naţional 197
4. Iubitele unguroaice ale lui Avram Iancu 207
5. Textul ca memorie şi sentiment 218

Capitolul V. Prieteni şi duşmani din Transilvania: românii, maghiarii şi imaginile lor reciproce 223
1. Preliminarii la o istorie a imaginilor reciproce româno-maghiare 223
2. Stereotipii româneşti despre maghiari 229
3. Românii văzuţi de maghiari: geneza unei imagini etnice 239
4. Istorici maghiari despre răscoala lui Horea 245
5. Un ungur printre români: Ürmösy Sándor 255
6. Românii în opera istoricului Kőváry László 269
7. Românii în opera romancierului Jókai Mór 281
8. Priviri de unguri, chipuri de romance: imagini maghiare ale feminităţii româneşti 297
9. Un secui prin focul revoluţiei 309

Capitolul VI. Lumea văzută din Transilvania: imagini ale Occidentului la românii ardeleni 318
1. Imaginea francezului în mentalitatea ţărănească medievală 318
2. Franţa şi ţăranii ardeleni: propagandă oficială şi mentalitate populară . . . 338
3. Italia la 1850, în conştiinţa publică a românilor din Transilvania 347
4. Carbonari şi tribuni: interferenţe revoluţionare româno-italiene 360
5. Modelul irlandez şi românii ardeleni 387
6. George Bariţ şi Friedrich Engels despre problema irlandeză 414
7. O imagine americană: Benjamin Franklin şi românii din Transilvania . . . 422

Încheiere 431

Bibliografie orientativă 433
Instrumente de lucru 433
Izvoare edite 434
Literatură secundară 439

Index nominum 457

Argument

Oare câte cărţi despre Transilvania s-au scris până în ziua de azi? Câte istorii, poeme şi imnuri, câte volume de studii sau culegeri de documente au abordat acest subiect inepuizabil? Dacă le-am aduna pe toate într-o bibliotecă alexandrină, rezultatul ar fi o fabuloasă utopie livrescă, de genul celor imaginate de Borges: un imens Leviathan de hârtie care, nu mă îndoiesc, şi-ar devora cititorii prinşi în mrejele sale nesăţioase, împletite din vise şi din cuvinte.

Titlurile care fac trimitere la această materie dezvăluie sau ascund nenumărate nelinişti, frustrări şi obsesii. La români: *Cuvânt despre Transilvania*; *Ce este Transilvania?*; *Transilvania, străvechi pământ românesc*; *Transilvania şi iar Transilvania*; *Ca o imensă scenă, Transilvania...*; *Transilvania subiectivă*; *Problema transilvană*; *Transilvanica*[1]. Nu altfel stau lucrurile în Ungaria, unde cuvântul magic „Erdély", plasat pe coperta unei cărţi de istorie sau de literatură, provoacă un interes garantat şi oferă o anumită legitimare simbolică oricărei producţii editoriale.

În aceste condiţii, se mai justifică, oare, apariţia unei noi cărţi, cu limitele şi ambiţiile sale inerente, pe o temă atât de bătătorită? Ce vrea această carte? Ce intenţii are autorul ei şi ce este această Transilvanie luată declarativ în posesie? Aşadar, de ce ne-am legat atât de strâns, prin intermediul titlului de pe copertă?

În primul rând, Transilvania care face obiectul acestui volum este „a mea" pentru că e rezultatul unei alegeri. Eu am ales-o pe ea, ca domeniu de studiu şi pasiune savantă, şi nu ea pe mine, ca istoriograf, comentator sau cronicar. În al doilea rând, este „a mea" şi datorită unei relaţii de apartenenţă. M-am născut, am trăit şi nu mă îndoiesc că voi muri aici, în Ardeal, în lumea care mi-e dragă şi familiară. Iar între aceste două repere – între libertatea de a-ţi alege destinul şi înrădăcinarea într-o anumită istorie şi cultură – se configurează, de fapt, identitatea şi profilul inconfundabil al fiecăruia dintre noi. Pe urmele acestui traseu biografic şi cultural s-a născut proiectul pe care îl rezumă titlul lucrării de faţă.

Fiind vorba despre „Transilvania mea", e limpede că această carte nu oferă altceva decât o lectură fragmentară şi subiectivă a trecutului ardelean. Dar nici nu cred că există undeva vreo Transilvanie obiectivă, eternă şi „adevărată", alta decât cea rezultată din

1. Vezi cărţile purtând aceste titluri, semnate de Ion Lăncrănjan (1982), Ştefan Pascu (1983), Ilie Ceauşescu (1984), David Prodan (1992), Mircea Zaciu (1996), Alina Mungiu-Pippidi (1999), Gabriel Andreescu şi Molnár Gusztáv (1999), Ioan Chindriş (2003).

alăturarea unor asemenea viziuni şi percepţii particulare. Iar „istoria Transilvaniei", ca desfăşurare de fapte şi evenimente, nu e decât însumarea nenumăratelor aventuri individuale pe care le-au trăit câteva zeci de milioane de bărbaţi şi femei, români, unguri şi saşi, principi şi ţărani, păstori şi voievozi, care şi-au intersectat paşii pe aceste meleaguri de peste păduri, în ultima mie de ani. Cine este istoricul care ar putea să-i cunoască şi să-i înţeleagă pe toţi aceşti oameni care nu mai sunt?

Nu voi aborda aici problema relativismului postmodern care domină teoria istoriografică din ultimele decenii (o voi atinge în primul capitol al cărţii). Dar este evident că o abordare de genul celei pe care o propun, parţială, personală, contaminată de propria biografie, mă transformă de la bun început într-un adept al respectivei epistemologii postmoderne. Nu pentru că este o teorie la modă (îi desfid pe cei care m-ar jigni atribuindu-mi o atare frivolitate), ci pentru că sunt partizanul unei istorii scrise de oameni, despre oameni şi pentru oameni. Ca urmare, este o istorie cu suflu scurt, pe termen scurt, la fel ca însăşi viaţa la care se raportează. Ea refuză modelul istoriei cu morgă impersonală, redactată cu gândul la posteritatea pioasă, de către academicieni şi savanţi siguri de adevărul ştiinţei lor precum un computer de hardul pe care îl poartă în măruntaie. Scriu, în primul rând, pentru mine şi despre mine – şi cred că poate tocmai acest lucru mă va face mai bine înţeles de către alţii şi mă va ajuta şi pe mine să-i înţeleg, la rândul meu, pe alţii.

My private Transylvania

Legătura mea cu Transilvania este o moştenire de familie care mi-a fost inoculată şi pe care am asimilat-o încă de mic. Am crescut ca ardelean, în Ardeal, şi am fost învăţat să ţin la acest lucru şi să îl socotesc un element esenţial al identităţii mele. Asta se datorează şi faptului că antecesorii mei ardeleni au găsit de cuviinţă să-şi transmită unul altuia, din tată în fiu, semnele vizibile ale respectivului patrimoniu identitar. Icoane şi fotografii prăfuite, diplome, sigilii, scrisori de demult, toate acestea au ajuns până la mine, împreună cu povestirile bunicilor, edificându-mă ca ardelean nu doar în sensul unei opţiuni asumate, ci şi ca legatar al unei tradiţii istorice concrete. Am avut şi norocul să mă nasc într-o provincie civilizată, în care obişnuinţa scrisului este destul de veche şi de puternică pentru ca un individ din zilele noastre să poată descoperi cu relativă uşurinţă urmele străbunicilor străbunicilor săi. Deşi sunt istoric, nu am făcut nici un efort special pentru a cunoaşte acest trecut, beneficiind doar de ceea ce mi s-a transmis în familie.

Primul meu strămoş ardelean de care am cunoştinţă este Oprea Cornea, zis Barbu, trăitor pe la anul 1628 în satul Ileni, din Făgăraş. Făcea parte dintr-un neam de boieri făgărăşeni, *veri boerones terrae Fogaras ab antiquo* („adevăraţi boieri ai Ţării Făgăraşului, din vechime") cum spune diploma de înnobilare pe care am moştenit-o de la el. Potrivit aceluiaşi document, boierul Oprea stăpânea, pe malurile Oltului, „pământuri arabile, cultivate şi necultivate, ogoare, predii, păşuni, câmpuri, fâneţe, păduri, munţi, văi, ape şi râuri, iazuri cu peşte, precum şi alte dependinţe şi foloase". Nu am mărturii mai vechi despre familia Cornea şi nu am făcut cercetări să îi urmăresc stirpea. Dar, după toate indiciile, Oprea Cornea era un urmaş al boierimii făgărăşene, ridicată (sau confirmată) aici, în secolul al XIV-lea, de primii voievozi ai Ţării Româneşti care au stăpânit şi la

nord de Carpaţi, Vlaicu-vodă, Radu I şi Mircea cel Bătrân. Acest lucru mă poate duce cu gândul chiar la o ascendenţă mai sudică. Poate că strămbunii Corneştilor vor fi descălecat în Transilvania, venind din Muntenia, odată cu primii voievozi? Până la urmă, dacă ar fi să-l credem pe autorul *Letopiseţului Cantacuzinesc*, toţi înaintaşii românilor au sosit în Ardeal venind de la miazăzi, ba chiar de la sudul Dunării, de unde „au pribegit spre miiazănoapte" şi „trecând apa Dunării, au descălecat la Turnul Severinului, alţii în Ţara Ungurească, pre apa Oltului, şi pre apa Morăşului, şi pre apa Tisei, ajungând şi până la Maramureş"[1]. Dacă acest episod nu s-a petrecut chiar în secolul al XIII-lea, atunci el datează cel puţin de pe vremea când pe la Porţile de Fier ale Severinului au trecut legiunile lui Traian... Oricum, aceasta nu mai este nici istoria mea, nici Transilvania mea. Nu pot decât să las în seama medieviştilor, a regăţenilor şi a istoricilor mai mult români decât ardeleni plăcerea de a desluşi aceste începuturi obscure.

Cert este că pe data de 20 aprilie 1628, la Alba-Iulia, moşul meu Oprea Cornea primea o diplomă de înnobilare nu de la voievozii Ţării Româneşti (a căror milă nu mi s-a transmis într-o formă înscrisă pe hrisoave sau pergamente), ci de la luminatul principe al Transilvaniei şi al Sfântului Imperiu Romano-German, Bethlen Gábor. Acesta îi confirma lui Oprea statutul boieresc şi îl ridica, totodată, în rândul „adevăraţilor nobili" ai Principatului Transilvaniei, pentru faptele de arme săvârşite în serviciul său, cu credinţă. Împrejurarea că primii strămoşi pe care mi-i ştiu, români „verzi" din vechime, au lăsat urme prin istorie datorită unui principe ungur este una tipică şi pentru trecutul românilor din Transilvania, care au convieţuit mereu alături de maghiari, şi pentru destinul familiei mele, care s-a mai întâlnit cu ei de-a lungul vremii. Dar câţi conaţionali de-ai mei de astăzi, foarte români şi patrioţi de felul lor, se pot mândri cu o ascendenţă atât de îndepărtată, atestată de documente?

Nu mai ştiu multe despre soarta ulterioară a Corneştilor, deşi existenţa lor de nobili făgărăşeni a lăsat numeroase mărturii prin arhivele epocii. Urmaşii lui Oprea, purtători ai predicatului „Barbu de Ileni", au solicitat mereu confirmări ale statutului nobiliar, care le aducea privilegii economice şi fiscale. În hârtiile familiei, ei mai apar în anii 1656, 1671, 1796. În secolul al XVIII-lea, o ramură de-a lor a trecut la confesiunea greco-catolică, astfel că un alt act care mi-a rămas, din anul 1799, îl pomeneşte pe Toma Cornea, paroh unit de Ileni. Alţi Corneşti au rămas ortodocşi. Nu intenţionez să fac aici istoria întregii familii. Dar întotdeauna m-a emoţionat gestul anonim al atâtor înaintaşi, care au păstrat cu sfinţenie aceste hârtii şi pergamente, mărturii ale identităţii noastre, şi le-au transmis din mână în mână, până când au ajuns la mine. Iar astăzi, când scriu despre aceste lucruri, aceleaşi documente îngălbenite se odihnesc lângă laptopul meu, aşa cum au stat, probabil, lângă pana şi călimara celor de dinaintea mea. De altfel, unii dintre ei nu au fost deloc cărturari, ci ţărani de la coarnele plugului, nobili de şapte pruni, cum li se spunea în Transilvania, săraci, dar totuşi mândri de originea lor, înscrisă pe diplome din piele de câine. Sunt mulţi ardeleni care conservă o asemenea moştenire în familie.

Dar am eu vreun merit prin simplul fapt că sunt urmaşul acestor oameni de ispravă? Fără îndoială, însemni ceva, printre semenii tăi, în primul rând prin tine însuţi. Nu eşti

1. *Letopiseţul Cantacuzinesc*, în antologia *Cronicari munteni*, Editura Militară, Bucureşti, 1988, p. 63.

mai deştept ori mai cinstit doar fiindcă te-ai născut român sau ardelean. Totuşi, identitatea oricărui individ îi include şi pe înaintaşi, iar această identificare se realizează prin asumarea personală a moştenirii tale. Nu cred că ea se revarsă în mod automat în noi, prin intermediul vreunui cod genetic cultural, adânc şi misterios. Dar poţi să te înscrii, de bunăvoie, în lanţul care te leagă de strămoşii tăi, poţi să absorbi şi să reinterpretezi astfel, în propria ta fiinţă, tot ceea ce vine de la ei.

Cât priveşte actele şi hârţoagele pe care se întemeiază descendenţa mea ardeleană, ele mi-au parvenit prin intermediul unei spiţe a neamului Bărbuleştilor, aşezată pe la sfârşitul secolului al XVIII-lea pe malurile mângâiate de Mureş ale câmpiei arădene. Aceasta este baştina mea, ţinutul care mi-a rămas şi astăzi cel mai drag loc din lume, spaţiul concret prin mijlocirea căruia mă înrădăcinez şi eu în acest pământ al Transilvaniei, al Crişanei şi al părţilor ungurene.

Transilvania imperială

Ca istoric, hazardul carierei şi diferitele alegeri profesionale m-au împins să studiez epoca modernă, adică perioada în care s-a modelat chipul recent al Transilvaniei. Este vorba de intervalul secolelor XVIII-XIX, adică de răstimpul în care această provincie a Coroanei Sfântului Ştefan s-a aflat sub stăpânirea Casei de Habsburg. Nu ştiu exact cum am ajuns „să fac" tocmai istorie modernă. Fără îndoială, întâmplarea a jucat un rol important. Dar, indiferent dacă a fost sau nu o simplă coincidenţă, în felul acesta am avut ocazia să păşesc din nou pe urmele înaintaşilor mei, să reînnod legăturile cu o istorie care mi-a conferit identitatea.

De când Transilvania a ieşit de sub autoritatea Habsburgilor, în decembrie 1918, evaluarea moştenirii pe care i-a lăsat-o administraţia imperială a rămas o sarcină incomodă. După schimbarea de regim din 1989, politicienii de la Bucureşti au consacrat ziua de 1 decembrie ca sărbătoare naţională. Majoritatea istoricilor români au demonizat perioada anterioară anului 1918, iar unii refuză, pur şi simplu, să-şi asume această parte a istoriei noastre, dizolvând trecutul specific al Ardealului în retortele unei Românii eterne şi fascinante. Multe lucrări de istorie a Transilvaniei poartă subtitluri de genul „contribuţii la istoria României", deşi termenul „România" (în accepţiunea sa de nume de ţară) nu este folosit decât din anul 1833[1], în timp ce denumirea Transilvaniei este atestată pentru întâia oară pe la 1190[2]. Astăzi, lumea vorbeşte cu nonşalanţă despre „primul tren din România", „prima echipă de fotbal din România", „primul oraş iluminat electric din România", deşi toate acestea au existat într-o ţară care se numea „Austro-Ungaria" şi care nu era legată de vecina sa, România, decât printr-o alianţă politico-militară. Dar să zicem că toate aceste anacronisme nu sunt decât abuzuri şi extravaganţe care pot fi trecute cu vederea.

Întorcând însă foaia, nu riscăm să cădem în cealaltă extremă? Nu idealizăm cumva „frumoasa epocă" de la 1900, când străbunicii din fotografii erau tineri şi chipeşi, când

1. Vasile Arvinte, *Român, românesc, România*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 147 şi *passim*, pentru întreaga discuţie.
2. Béla Köpeczi (coord.), *Histoire de la Transylvanie*, Editura Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1992, p. 141; *cf.* Ştefan Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, vol. I, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972, p. 21.

loialitatea era o valoare capabilă să coaguleze instituţiile şi societatea, când ţăranii nu auziseră de CAP, iar dacă nu le ajungea pământul puteau să plece oricând în America, fără paşaport sau viză, întorcându-se acasă cu o frumoasă agoniseală? Amintirile încărcate de nostalgie, care contrazic afirmaţiile tăioase ale istoricilor naţionalişti, nu ne ajută nici ele să răspundem la o asemenea întrebare.

În orice caz, „epoca imperială" din trecutul Transilvaniei a fost perioada care a marcat cel mai profund nu doar structurile sale de civilizaţie, ci şi memoria istorică a provinciei. Tot ceea ce ni se înfăţişează astăzi ca specific ardelenesc (şi nu ca variantă localizată a folclorizării panromâneşti) datează din această eră, pe care istoricii o numesc „modernă". Toate clişeele despre civilizaţia de factură occidentală a Transilvaniei, despre consecvenţa, măsura şi destoinicia ardelenilor se raportează la vremea în care capitala românilor de aici nu era situată la Istanbul, Bucureşti sau Târgovişte, nici măcar la Sibiu sau la Cluj, ci la Viena. Pe atunci, ardelenii trăiau într-o ţară ale cărei hotare se întindeau din Valea Padului până în Belgia şi de la Triest până la Anvers... în timp ce astăzi aşteaptă să fie reprimiţi între hotarele Europei!

Să nu idealizăm? Fireşte! Şi eu mă străduiesc să fac acest lucru, atunci când analizez în mod critic – într-un capitol al acestei cărţi – manipularea ideologică a fantasmei Europei Centrale. Să nu ignorăm nici pasivul acestei perioade, care include, de exemplu, naţionalismul oficial promovat de-a lungul celor 51 de ani ai regimului dualist. Mi se pare corect. Dar să nu neglijăm nici partea plină a paharului, care este mult mai importantă. Sub stăpânirea habsburgică, Transilvania a reuşit să intre în modernitate, iar căile ferate, oraşele, şcolile, instituţiile şi mentalităţile care s-au edificat atunci – şi care mai dăinuie şi astăzi – stau mărturie. La o evaluare corectă, nepărtinitoare, bilanţul celor două secole din istoria Transilvaniei este în mod evident unul pozitiv, plin de realizări remarcabile.

Dar austriecii nu au construit în Ardeal doar fabrici, poduri sau mine. Ei au marcat puternic şi identitatea culturală a provinciei, profilul ei spiritual. Nici lirica robustă a lui Coşbuc, nici realismul moralizator al lui Slavici, nici metafizica profundă şi expresionismul rilkean al lui Blaga, nici măcar poezia lui Eminescu (pentru care Bucovina austriacă, Blajul sau Viena studenţiei sale au însemnat atât de mult) nu ar fi fost ceea ce sunt fără înrâurirea fertilă a civilizaţiei Europei Centrale, împinsă până la Carpaţi de pajurile imperiale.

Printr-un mic exerciţiu de istorie contrafactuală, ne putem imagina cum ar fi evoluat o Transilvanie fără austrieci, rămasă sub călcâiul turcilor şi la discreţia muscalilor. Poate că întreaga Românie de astăzi ar fi ajuns un fel de Republică Moldova, întinsă de la Nistru până la Tisa... Sau, în sens invers, ne putem închipui ce s-ar fi întâmplat dacă stăpânirea habsburgică s-ar fi menţinut şi în Oltenia, după episodul efemer dintre anii 1718 şi 1739. Poate că influenţa boierimii oltene la Curte ar fi asigurat românilor din imperiu o poziţie privilegiată, comparabilă cu cea a croaţilor sau a polonezilor; poate că Argetoianu, marele cinic, ar fi ajuns un politician sobru şi echilibrat, lăsând în urmă o memorialistică plină de învăţăminte morale; poate că Titulescu ar fi promovat o politică progermană şi nu ne-ar fi ridicat în cap puterile Axei. Este posibil să nu-l fi avut însă pe Marin Sorescu, şi asta ar fi însemnat, într-adevăr, o pierdere notabilă pentru cultura românească. Dar cu sau fără moştenire imperială, Adrian Păunescu tot ar fi scris jurnalul de călătorie de la Bârca la Viena, un exemplu care ne arată că pragurile ce despart geografiile simbolice ale Europei nu sunt totuşi nişte obstacole insurmontabile.

Fără îndoială, istoria contrafactuală nu e decât un joc gratuit. Trecutul nu poate fi schimbat şi el trebuie luat în considerare aşa cum a fost. Poate că e bine şi firesc că Oltenia a rămas sub stăpânire românească pe parcursul secolelor XVIII-XIX, evoluând în ritmul şi în maniera sa specifice. Dar atunci să aplicăm aceeaşi regulă de interpretare şi în cazul Transilvaniei. Împrejurarea că Ardealul a făcut parte, vreme îndelungată, din Imperiul Habsburgic şi din Monarhia Austro-Ungară trebuie acceptată şi ea ca un lucru firesc, cu seninătate, mai ales că a lăsat în urmă destule consecinţe pozitive. Fără această experienţă istorică, Transilvania nu ar fi fost ceea ce este astăzi. Iar pentru noi, ardelenii, e vorba de moştenirea – bună sau rea – pe care ne-a încredinţat-o trecutul. Cum să ne dezicem de propria noastră istorie?

Călătorii între Răsărit şi Apus

Din aceste motive, Transilvania mea personală a fost întoarsă mereu cu faţa spre Apus. De când eram copil şi făceam călătorii imaginare pe hartă, am ştiut că Budapesta şi Viena sunt mai aproape de Aradul meu decât Bucureştiul. Până la Mangalia e cam aceeaşi distanţă ca şi până la München. Iar înaintaşii mei s-au îndreptat adeseori către acest Apus (ale cărui drumuri erau larg deschise în imperiu) atunci când călătoreau pentru treburi publice sau private, când erau chemaţi sub arme sau când mergeau la învăţătură.

La 1812, când străbunicul stră-străbunicului meu, Ioan Cornea de Barbu, mandatat de congregaţia nobiliară din luminata varmeghie a Aradului, solicita printr-un memoriu ridicarea urbei sale de baştină la statutul de oraş liber regesc al Ungariei, el mergea, fireşte, la Viena pentru a obţine favoarea imperială[1]. După multe străduinţe, eforturile sale au fost încununate de succes, iar în anul 1833 Aradul meu drag primea statutul municipal, spre propăşirea sa viitoare, prin graţia lui Francisc I de Habsburg-Lorena, împărat al Austriei şi rege apostolic al Ungariei[2].

La 1885, când junele Dimitrie Barbu (unchiul străbunicii mele Ersilia) a plecat din Pecica natală la învăţătură, el s-a dus, evident, tot în imperiu, la Universitatea din Cernăuţi, unde a dobândit un doctorat în teologie. Iar mai târziu, când a ajuns protopop, nu trebuia decât să ia trenul din frumoasa gară a Aradului (construită tot în acei ani) şi să facă doar câteva ceasuri până la Budapesta (acceleratele noastre de astăzi nu şi-au îmbunătăţit aproape deloc mersul în raport cu „ghezăşurile" chezaro-crăieşti), unde participa regulat la şedinţele Societăţii Regale Maghiare de Ştiinţe Naturale, al cărei membru fusese ales în anul 1908. Acest lucru nu îl împiedica să facă şi politică naţională românească, după cum îi permiteau, între anumite limite, legile şi rânduielile din monarhie.

Fiul protopopului Dimitrie, Valer Barbu, sedus de psihanaliza la modă în şcolile budapestane pe care le-a frecventat, a fost atras atât de puternic de Apusul spre care îl dirija magnetismul Europei Centrale, încât nu s-a mai oprit decât peste Ocean, la Universitatea „John Hopkins" din Baltimore, unde a ajuns profesor de psihologie, după

1. Márki Sándor, *Arad vármegye és Arad szabad királyi város története*, vol. II, Arad, 1895, p. 513.
2. *Ibidem*, pp. 513-525.

primul război mondial. A ţinut totuşi să publice câteva cărţi de specialitate şi în româneşte, în Transilvania natală.

Vărul lui Valer, străbunicul meu Gheorghe Hedeş, a rupt însă această tradiţie a orientării spre Apus şi s-a întors cu faţa spre Răsăritul de unde veniseră şi strămoşii săi, boierii făgărăşeni. După cum scria pe frontispiciul ziarului *Tribuna* (încă din anul 1884), soarele românilor ardeleni răsărea acum de pe malurile Dâmboviţei. Nu ştiu dacă străbunicul Gheorghe a ajuns vreodată la Bucureşti, dar, după cum îmi povestea cu emoţie bunicul – şi după cum atestă credenţionalele păstrate în arhive –, în decembrie 1918 a plecat la Alba-Iulia, unde a fost „corteş" (un fel de agent electoral) al lui George Pop de Băseşti. Mai târziu, sub noua administraţie românească, a fost ales şi primar în comuna lui de baştină.

Fiul său (respectiv bunicul meu), Traian Hedeş, deşi a prins timpurile mai recente, a bătut însă din nou drumul Vienei, la fel ca predecesorii săi de la 1812. Dar Viena lui nu mai era capitala suveranilor din Casa de Habsburg, ci metropola decadentă în care tocmai îşi săvârşise ucenicia ideologică Adolf Hitler. Bunicul Traian, însufleţit de convingerile sale de naţionalist român ardelean, păstrate şi transmise cu sfinţenie în familie, a parcurs o zbuciumată carieră politică legionară. A fost comisar de românizare, şef de regiune şi de judeţ (evident, tot în Aradul străbunicilor săi) şi a făcut puşcărie sub toate regimurile pe care le-a cunoscut, sub Carol al II-lea, Antonescu şi comunişti. La Viena a ajuns abia în iarna însângerată a anilor 1944-1945, în guvernul-fantomă al lui Horia Sima, refugiat din faţa ofensivei sovietice prin agonia cumplită a Europei Centrale, împreună cu bunica şi cu cele două fiice ale lor, mătuşa şi mama mea. După capitulare, în loc să rămână la Viena ori să ia calea Apusului, s-a întors încă o dată spre Răsărit, la casa lui din Transilvania, unde, bineînţeles, îl aşteptau închisorile comuniste. A mai prins totuşi o bătrâneţe liniştită, timp în care a avut răgazul să-i transmită nepotului său ceva din moştenirea lui transilvană.

Despărţirea de naţionalism

După cum scriam însă la începutul acestui „Argument", nici identitatea mea şi nici reflexul ei livresc, cartea de faţă, nu au ca temeiuri doar tradiţia şi istoria, aşa cum ne-ar putea lăsa să înţelegem cronica de familie schiţată mai sus. Opţiunile mele personale, ideologice şi intelectuale (care au evoluat de-a lungul anilor şi a căror prefacere nici astăzi nu am cum să o stăvilesc), au jucat un rol la fel de important. Nu eşti doar ceea ce te naşti, ci şi ceea ce ai devenit. Poate că acest lucru sugerează o anumită inconsecvenţă axiologică şi morală. Mi-o asum. Dar cred că trebuie să fii sincer şi loial nu doar în relaţiile cu strămoşii, ci şi în raporturile pe care le întreţii cu propria conştiinţă. Chiar dacă am privi lucrurile dintr-o perspectivă conservatoare şi am considera că trecutul este un fundament inconturnabil al oricărei realităţi contemporane, e limpede că avem cel puţin libertatea de a reinterpreta orice tradiţie, de a reciti orice istorie prin propria noastră grilă de lectură. Şi nu văd cum aş putea trăi ca intelectual – cel puţin în sensul pe care îl are termenul respectiv în cultura occidentală – dacă nu aş fi capabil să fac acest gest al distanţării critice de trecutul alor mei, dacă nu aş putea să introduc în raporturile mele cu tradiţia acea diferenţă esenţială pe care o presupune propria gândire.

Transilvania pe care am moştenit-o şi pe care mi-am însuşit-o intelectual încă din anii copilăriei a fost o creaţie a naţionalismului românesc. Am fost şi eu un mic naţionalist român din Ardeal, mândru şi fericit în interiorul convingerilor mele. Mergeam în fiecare toamnă la Ţebea, la comemorarea morţii lui Iancu, şi intonam cu entuziasm *Deşteaptă-te, române!*, pe care îl ştiam de la bunicul Hedeş. El îl învăţase la vârsta de şapte ani, în vara lui 1918, când unchiul său Traian Barbu (ofiţer într-un regiment de cavalerie k.u.k.), sosit în permisie din Ucraina, l-a scos de la şcoala de stat, ungurească, preferată de străbunicul Gheorghe (care nu făcuse încă voiajul iniţiatic la Alba Iulia), şi l-a înscris la o şcoală confesională românească... Uneori, în câte-o excursie, hăuleam numai de-al dracului, în ciuda ungurilor („barbarii de tirani") – o semnificaţie a respectivei cântări pe care nici nu ştiu cum am deprins-o, încă din şcoala primară. De ce trebuia să le fac în ciudă şi de ce trebuia să le fie lor ciudă? – era o întrebare care, la vremea aceea, nu mi-a trecut niciodată prin minte. Aşa învăţasem la şcoală, pe stradă, din cărţile de istorie sau de literatură, din aerul transilvan pe care îl respiram, într-o deplină inocenţă.

Am început să chestionez toate aceste certitudini – de unul singur, fără prea multe călăuze – abia pe la sfârşitul liceului, la începutul anilor '80. Când citeam polemicile dintre sincronişti şi protocronişti, limbajul celor din urmă mi se părea deja suspect. Mai auzeam câte ceva şi pe la Europa Liberă. Dar cred că procesul despărţirii mele de naţionalism a primit impulsul decisiv, în mod paradoxal, din direcţia discursului naţionalist oficial, virulent antimaghiar, proferat în ultimul deceniu al regimului Ceauşescu. Pentru mine, această propagandă deşănţată a avut valoarea unei revelaţii. Dintr-o dată am început să văd altfel, într-o lumină nouă, adevărurile care până atunci mi se păruseră clare, dar care se dovedeau obscure şi mincinoase.

Mai exact, am intuit foarte limpede că atacurile antimaghiare din discursurile lui Ceauşescu, pe vremea când totul se prăbuşea în jurul lui, nu erau decât o manipulare şi o diversiune. În Ungaria lui Kádár, oamenii o duceau mult mai bine, exista mai multă libertate şi prosperitate, lucruri care se puteau observa cu uşurinţă în oraşul meu de frontieră, la televiziunea maghiară ori în maşinile bişniţarilor care ne aprovizionau cu blugi, gumă de mestecat şi cartuşe de Kent. Ei bine, propaganda de doi lei a lui Ceauşescu găsise de cuviinţă să îi înjure tocmai pe unguri, utilizând toate clişeele naţionaliste pe care le ştiam de la bunici sau din lecturi. De fapt, naţionalismul lui Ceauşescu nu aducea nimic nou în repertoriul românesc antimaghiar, ci doar îl recondiţiona pe cel antebelic, scos de la naftalina care îl neutralizase în anii internaţionalismului proletar. Cât de stupizi au fost acei concetăţeni de-ai mei care au rezonat la o manipulare atât de rudimentară (unora nu le-a trecut nici până în ziua de azi) – nu am încetat să mă minunez niciodată!

În ce mă priveşte, în acel moment mi-am dat seama că nu Ceauşescu era adevărata problemă în materie de aberaţii ideologice, ci acest naţionalism cameleonic şi găunos, care putea fi instrumentalizat într-un mod atât de grosolan, în folosul oricărei cauze, de la fascism la comunism; care pretindea că dreptatea nu era de partea ungurilor, ci a românilor, când oricine putea să constate că lucrurile stăteau exact invers. Naţionaliştii şi comuniştii români, care îi criticau la unison pe maghiari, făcuseră din ţara lor o ruină, în timp ce ungurii, „duşmanii seculari", îşi vedeau de ale lor şi o duceau foarte bine. Evoluţia nefericită a României, după momentul auroral din 1989, avea să confirme, încă o dată, faptul că nu mă înşelasem în această privinţă.

Mai târziu, am ajuns să mă căsătoresc cu o unguroaică. Dar această întâmplare nu a avut nici o legătură cu povestea de mai sus, decât în sensul că Transilvania multietnică ne-a împrumutat contextul care a făcut posibilă întâlnirea noastră. În rest, nu a fost „decât" o poveste de dragoste, care nu mi-a influenţat opţiunile ideologice sau intelectuale. De altfel, sunt destule exemple de naţionalişti români căsătoriţi cu partenere de altă naţie, care nu şi-au schimbat nici ei ideile din atâta lucru. Se ştie că fiecare lider nazist avea evreul lui preferat.

Ca să reglez aici conturile cu toată familia, trebuie să spun că nici bunicul Traian (căruia îi este dedicată această carte), în pofida trecutului legionar şi a povestirilor sale emoţionante, nu m-a învăţat să fiu naţionalist. Dimpotrivă, aborda această problemă cu multă cumpătare. Şi nu cred că de vină a fost reeducarea sa în lagărele comuniste, ci înţelepciunea şi seninătatea senectuţii. Când a aflat că am o legătură serioasă cu o „unguroaică" (spre indignarea şi consternarea mamei), bunicul Traian a îndemnat-o pe fiica sa la moderaţie şi i-a reamintit exemplul acelor înaintaşi ai săi, din neamul Bărbuleştilor, care s-au încuscrit de-a lungul vremii cu unguri, cu ruşi, cu sârbi sau cu evrei.

Cam aşa s-a petrecut despărţirea mea de naţionalism, care m-a făcut să-mi reevaluez şi moştenirea transilvană. Dintr-un naţionalist român tipic, „practicant" şi primordialist, am ajuns un adept al teoriilor constructiviste în materie de înţelegere a fenomenului naţional. Mica mea iluminare ideologică se petrecea tocmai prin 1983, când în Occident apăreau cărţile lui Gellner, Hobsbawm şi Anderson[1]. Evident, nu lectura acestor studii teoretice (de care habar nu aveam pe vremea aceea) m-a făcut să mă îndepărtez de naţionalism, ci propria experienţă de viaţă, „îmbogăţită" de materialele secţiei de propagandă din cadrul CC al PCR. Aşa am ajuns să bănuiesc că Naţiunea nu este zeitatea nemuritoare la care mă închinasem şi eu în copilărie, ci doar o simplă poveste de succes a epocii moderne, „inventată" şi „promovată" de elitele conducătoare, în vederea atingerii unor obiective politice.

Naţionaliştii moderaţi de astăzi, de la noi, cred că naţionalismul (evident, numai cel românesc) nu ar trebui judecat atât de aspru, doar din cauza exagerărilor la care a fost supus în timpul regimului Ceauşescu. Academicienii Dan Berindei şi Eugen Simion, de exemplu, nu obosesc să repete, cu orice ocazie: să nu aruncăm pe fereastră şi copilul (adică naţionalismul cel candid şi nevinovat) odată cu apa din albia în care s-a primenit[2]. Mie însă, naţionalismul lui Ceauşescu nu mi-a relevat nişte exagerări (naţional-comunismul nici nu era atât de extravagant – era temperat încă de anumite ipocrizii internaţionaliste). Ci doar mi-a dezvăluit că acest ideal naţional – nobil, în aparenţă – se poate transforma oricând într-un instrument perfect de manipulare, de legitimare şi dominaţie, la îndemâna oricărui potentat. De aici impresia de neşters pe care mi-a lăsat-o naţionalismul – că nu este ceea ce pretinde a fi, ci doar o simplă ideologie făţarnică. El a fost mânjit întotdeauna

1. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca, New York; Eric J. Hobsbawm, Terence Ranger (coord.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge; Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of nationalism*, Verso, New York – toate apărute în 1983.
2. Vezi consideraţiile introductive ale lui Dan Berindei, în *Istoria românilor*, vol. I, Academia Română, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2001, p. XIX.

de interesele murdare ale celor care l-au folosit pentru a dobândi sau pentru a păstra puterea. Şi Transilvania „naţionalistă" a fost aservită unor asemenea scopuri impure. Aşa s-a născut tentaţia mea – recunosc, poate excesivă şi pătimaşă – de a smulge măştile de pe feţele falşilor idoli, de a denunţa minciuna şi a dezvălui adevărul.

Nu doresc şi nici nu sunt capabil să port un război personal cu această religie a epocii moderne, care a convins milioane de oameni. Nu este realist să crezi că ea va dispărea într-un interval rezonabil. Dar nu mă pot împiedica să constat – privind lucrurile într-un mod raţional – că este o simplă idolatrie. În spatele acestui chip nu se află nimic altceva decât speranţele, visele şi credinţele celor care l-au cioplit.

Astăzi îmi amintesc cu nostalgie de anii când eram naţionalist; nu regret nimic şi nu vreau să mă dezic de o parte din ceea ce a fost propria mea viaţă şi sensibilitate. De aceea, pot să înţeleg punctul de vedere al naţionaliştilor, chiar dacă nu le împărtăşesc opiniile, şi m-aş bucura să fiu tratat şi eu la fel de către aceştia. Nu nutresc nici un fel de pasiune de neofit, îndreptată în direcţia teoriilor constructiviste şi „inventioniste". Cu toate acestea, în meseria pe care o fac, avatarurile mele ideologice mi-au fost adeseori de folos şi m-au ajutat să înţeleg mai bine trecutul. Nu e obligatoriu să fii ardelean sau naţionalist român ca să scrii despre Transilvania. Dar, uneori, îţi prinde bine să ştii ce înseamnă aceste lucruri nu doar din cărţi sau din documente, ci şi din propria experienţă de viaţă.

Ca orice om cu un trecut pe care îl preţuieşte, trebuia să fiu conservator, prin naştere. Am ajuns însă liberal, în sens intelectual, prin opţiune.

Ultimele detalii pentru cititor

Am încercat să oglindesc în cartea de faţă toate elementele pe care le presupune relaţia mea cu Transilvania. Din acest motiv, am proiectat o arhitectură compozită, etajată pe trei paliere distincte: o parte (cea mai consistentă) de studiu ştiinţific, erudit; o parte de autoreflecţie disciplinară, de discurs asupra metodei; o parte de opinie personală şi atitudine, necenzurată – la fel ca în paginile acestei prefeţe – de rigorile stilului academic. Am convingerea că aceste trei părţi se susţin şi se luminează reciproc, în acord cu ideea centrală a cărţii. Rezultatul este o structură tipic „postmodernă", polifonică, fragmentară, acordată în registre stilistice diferite, dar care ambiţionează să ilustreze un libret coerent: cum mi-am construit Transilvania mea personală, în relaţie cu nenumăratele Transilvanii ale altora. Este povestea unei experienţe livreşti, dar şi a unei aventuri existenţiale, este carte şi viaţă, în acelaşi timp.

Materia cărţii este organizată în şase capitole. Primul oferă o introducere metodologică, dispusă însă pe două niveluri: opinii critice şi judecăţi subiective cu privire la scrisul istoric românesc; un mic inventar epistemic, cuprinzând concepte, metode şi direcţii de investigaţie utile cercetării de faţă. Capitolul al doilea prezintă o serie de discuţii publice la care am participat, în ultimii ani, pe tema identităţii transilvane. Ele ating cele mai controversate aspecte ale acestui subiect, cum ar fi regionalizarea, universitatea maghiară sau rolul istoricilor în promovarea naţionalismului. Al treilea capitol abandonează tonul polemic în favoarea celui analitic-savant, atacând câteva dintre marile teme de studiu cultivate de istoriografia Transilvaniei, din perspectiva unei istorii

a reprezentărilor sociale: imaginea patriei şi a Europei, revoluţia şi sărbătoarea sunt principalele subiecte abordate. Capitolul al patrulea schiţează o istorie a mentalităţilor transilvane, care presupune, în opinia mea, o puternică implicare comprehensivă a subiectivităţii istoricului în reconstituirea lumii pe care o evocă. În consecinţă, acest capitol ilustrează, inclusiv sub aspect stilistic şi expresiv, o istorie mult mai umanizată. Capitolul al cincilea încearcă să depăşească perspectiva monoetnică atât de frecventă în istoriografia Transilvaniei, propunând o istorie în oglindă, o retroversiune a imaginilor reciproce pe care le-au proiectat, unii asupra celorlalţi, românii şi maghiarii ardeleni. În acest fel, se conturează noi temeiuri explicative în vederea înţelegerii relaţiilor dintre români şi maghiari, fie ele conflictuale sau amicale. În fine, capitolul al şaselea îşi propune să surprindă ultimul cerc al identităţii transilvane, cel prin mijlocirea căruia Transilvania se integrează în lume. Cu instrumentele imagologiei comparate, sunt analizate reacţiile şi percepţiile societăţii româneşti ardelene, confruntată cu modelele ideologice şi de civilizaţie născute în lumea occidentală.

Unele fragmente din această carte au mai apărut în diferite efemeride sau publicaţii savante, altele au fost comunicate în faţa unui auditoriu academic, altele sunt inedite. Dar toate au fost revăzute, armonizate sau rescrise în vederea integrării lor în volumul de faţă, astfel încât a rezultat o carte cu totul nouă.

Numele maghiare de persoane sunt ortografiate cu numele de familie înaintea numelui de botez, pentru a respecta o veche convenţie specifică ortografiei româneşti din Ardeal, care pretinde preluarea acestei reguli din limba maghiară şi în textele româneşti. Deşi astăzi, după cum remarca Alina Mungiu-Pippidi[1], maghiarii înşişi abandonează acest obicei în textele redactate într-o limbă străină, eu am preferat să fiu mai conservator. Nu este vorba de presiunea ideologică a vreunei „corectitudini politice" ardelene, ci doar de o regulă de curtoazie gramaticală, cu care am fost învăţat dintotdeauna.

Cea mai mare parte a capitolului al cincilea a fost redactată în colaborare cu soţia mea, Melinda. Îi datorez mulţumiri publice şi formale pentru permisiunea de a relua aceste texte doar sub numele meu, precum şi altele, mult mai călduroase, pentru acel suport al ei care nu se exprimă prin cuvinte. Ca urmare, Transilvania din această carte nu este doar a mea, ci şi a noastră.

Ţin să le mulţumesc din suflet celor care au făcut posibilă apariţia cărţii de faţă (nu în Transilvania, ci în Moldova!), la Polirom, în cele mai bune condiţii: prietenului Răzvan Ungureanu, care mi-a acordat încrederea lui, deschizându-mi porţile colecţiei *Historia*, precum şi domnului Silviu Lupescu, directorul editurii care a acceptat să o publice.

Fără îndoială, cele făgăduite în aceste rânduri introductive nu sunt decât expuneri de bune intenţii şi motivaţii retorice. Nu m-am sfiit să le mărturisesc şi să le fac cunoscute, pentru a mă justifica şi pentru a dobândi un credit iniţial din partea lectorilor mei. În ce măsură voi izbuti să împlinesc însă toate aceste promisiuni, dându-le viaţă în paginile de mai jos, vei judeca doar tu, cititorule binevoitor!

1. Alina Mungiu-Pippidi, *Transilvania subiectivă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 11.

Capitolul I

Cum scriem istoria ? Opinii, discuţii, metode

1. Istoriografia română de astăzi: judecăţi subiective

Printre cei care scriu astăzi despre istoria Transilvaniei, autori din multe ţări şi chiar de pe mai multe continente, istoricii din România ocupă un loc important. În consecinţă, voi începe capitolul de faţă cu o privire de ansamblu asupra istoriografiei noastre contemporane, însoţită de judecăţi, aprecieri şi opinii. Vi se pare că sunt prezumţios încercând să schiţez bilanţuri şi evaluări, în loc să îmi văd liniştit de ale mele? Eventual să mai cresc, să mai scriu, să mai acumulez ani de viaţă, mai multă experienţă profesională şi rutină? Dar cine să-şi dea cu părerea despre starea profesiunii şi a breslei de pe urma căreia trăieşte, dacă nu oricare membru al acesteia? Fără îndoială, chiar şi cele mai banale opinii, într-o asemenea chestiune, trebuie să se bazeze pe argumente raţionale şi să fie articulate cu responsabilitate şi cu decenţă. Dar exprimarea lor – sau cel puţin reflecţia calificată pe marginea subiectelor respective – mi se pare mult mai mult şi cu totul altceva decât o simplă defulare motivată psihologic a unor eventuale frustrări personale. Nu scriem, adică, doar ca să nu tăcem. Ci este vorba despre o obligaţie morală, minimală, a oricărui intelectual care produce istoriografie. În plus, este o chestiune care îi priveşte deopotrivă, în mod legitim, pe toţi cei care sunt consumatori – interesaţi, pasionaţi – ai produselor respective.

Să vedem aşadar cum se prezintă astăzi „starea naţiunii" în rândurile tribului destul de numeros al istoricilor români. Cel mai potrivit termen, capabil să descrie şi să evalueze în mod sintetic şi adecvat starea istoriografiei noastre contemporane, este acela de *criză*. O asemenea manieră de etichetare poate părea multora excesivă şi radicală. Dar ea vine, de fapt, în prelungirea unei venerabile tradiţii intelectuale autohtone, predispusă dintotdeauna la „medicalizarea" aprecierilor dedicate culturii, societăţii sau economiei româneşti. În acest fel, evaluările respective se transformă în fişe de diagnostic, aplicate (adeseori de-a dreptul cu oroare) unor fenomene patologice[1].

Pe de altă parte, ştim cu toţii că intelectualii trebuie să fie critici şi necruţători atunci când e vorba de stabilirea şi rostirea adevărului. În consecinţă – ca să mă menţin în bine cunoscutul registru al autoironiilor amare –, ce poate fi mai firesc şi mai reconfortant

1. Pentru critica şi deconstrucţia acestei tendinţe, vezi Sorin Antohi, *Exerciţiul distanţei. Discursuri, societăţi, metode*, Editura Nemira, Bucureşti, 1997, pp. 306-310: „Discursul patologiei colective".

întru stabilizarea frustrării noastre cotidiene decât să ştim că, aşa cum agricultura sau politica românească se află în criză, şi istoriografia românească se manifestă aşijderea.

Sunt conştient de faptul că tropismele pe care le-am evocat mai sus pot funcţiona ca nişte prejudecăţi dăunătoare, capabile să-mi orienteze în mod aprioric, nejustificat, aprecierile şi concluziile. Lăsându-mă purtat în siajul lor, voi încerca totuşi să îmi susţin punctele de vedere, într-un mod cât mai sistematic şi mai argumentat. Evident, nu mă voi baza doar pe propriile mele observaţii asupra fenomenului, ci şi pe literatura de specialitate care i-a fost deja dedicată. Aş aminti, dintr-o bibliografie destul de vastă, cartea profesorului Bogdan Murgescu, de la Universitatea din Bucureşti, intitulată *A fi istoric în anul 2000*[1], apoi volumul de convorbiri cu academicianul Alexandru Zub, editat de Sorin Antohi şi intitulat *Oglinzi retrovizoare. Istorie, memorie şi morală în România*[2], precum şi două studii, semnate de istoricul german Armin Heinen, respectiv de Constantin Iordachi şi Trencsényi Balázs, apărute în publicaţii de specialitate din Germania şi Ungaria[3].

Criza istoriografiei româneşti actuale provine din întâlnirea conflictuală a două tendinţe opuse: curentul pe care îl voi numi în mod convenţional „tradiţionalist" sau „conservator" şi curentul „modernist" sau „liberal". Mai întâi, se impune o observaţie terminologică. Peste tot în lume, grupările istoriografice care aduc modificări radicale în raport cu viziunea înaintaşilor (şi nu sunt puţine la număr) se numesc „şcoli revizioniste". Este o denumire care ar trebui aplicată, în condiţii normale, şi în contextul românesc. La noi însă, limbajul de lemn moştenit din perioada naţional-comunistă stăpâneşte încă, despotic, modul de utilizare a cuvintelor. Ca urmare, termenul „revizionism" este marcat de o conotaţie negativă puternică, deoarece poate fi oricând asociat, de către istoricii „serioşi", cu politica de revizuire a frontierelor promovată de statele învinse în primul război mondial. În consecinţă, utilizarea termenului „revizionism" ascunde pericole nebănuite, mai ales pentru spiritele mai conformiste, atâta vreme cât îndemnul tovărăşesc „ai grijă cum vorbeşti!" rămâne, din păcate, încă actual în viaţa intelectuală românească.

Prin ce se caracterizează cele două curente istoriografice?

Primul dintre ele, cel al istoriografiei conservatoare, încorporează trei tradiţii intelectuale: 1. istoriografia romantică, militantă, polemică, de la mijlocul secolului al XIX-lea, al cărei scop principal era promovarea şi exaltarea valorilor naţionale; 2. istoriografia critică, pozitivistă, de la sfârşitul secolului al XIX-lea, care punea accentul pe restituirea faptelor, aşa cum reies ele din litera documentelor, ceea ce a avut ca efect producerea unei istorii descriptive şi narative, îndeosebi o istorie politică; 3. istoriografia naţional-comunistă, pentru care rolul esenţial al istoricului a fost acela de a legitima regimul politic existent şi valorile sale.

---

1. Bogdan Murgescu, *A fi istoric în anul 2000*, Editura ALL Educaţional, Bucureşti, 2000.
2. Alexandru Zub, Sorin Antohi, *Oglinzi retrovizoare. Istorie, memorie şi morală în România*, Editura Polirom, Iaşi, 2002.
3. Armin Heinen, „Auf den Schwingen Draculas nach Europa? Die öffentliche Debatte um neue Schulbücher als Indikator der Transformationskrise der rumänischen Geschichtskultur", în *Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas* (hrsg. von Andreas Helmedach, Wolfgang Höpken, Hans-Christian Maner), 2, 2000, pp. 91-104; Constantin Iordachi, Trencsényi Balázs, „A megújulás esélyei: a román történetírás tíz éve (1989-1999)", în *Replika. Társadalomtudományi Folyóirat*, 41-42. szám, noiembrie 2000.

Pentru regimul comunist, istoriografia a reprezentat unul dintre cele mai eficiente instrumente de menţinere a coeziunii sociale, iar după discreditarea ideologiei marxiste naţionalismul istoriografic s-a dovedit a fi şi cel mai longeviv moştenitor al propagandei ceauşiste. Regimul politic comunist s-a prăbuşit de cincisprezece ani, dar istoriografia sa mai dăinuie şi astăzi – uneori chiar înfloreşte.

Istoriografia tradiţionalistă din zilele noastre nu este aşadar decât un succedaneu al istoriografiei naţional-comuniste. Principalele sale caracteristici sunt: a) promovarea unei viziuni unice cu privire la trecutul istoric şi contestarea violentă a oricăror discursuri alternative; b) refuzul teoriei şi al autoreflecţiei în cadrul disciplinei, deoarece un asemenea demers epistemic ar submina doctrina adevărului unic, perfect deductibil din litera documentelor.

Frustrarea capitală a istoriografiei tradiţionale, care are darul de a-i strânge pe adepţii săi pe baricade, vine din faptul că istoria tinde să îşi piardă, la ora actuală, funcţia de principală ideologie legitimantă la nivelul societăţii. Din perspectiva istoriografiei „normale", acest fenomen nu poate fi decât unul benefic, deoarece transformă istoria dintr-o religie laică, manipulată în profitul celor mai diverse cauze politice, într-o „simplă" preocupare intelectuală, într-o curiozitate oarecare, într-un efort de cunoaştere mai curat şi mai dezinteresat, atât pentru comunitatea specialiştilor, cât şi pentru ansamblul societăţii. Pentru istoricii tradiţionalişti însă, pierderea rolului lor sacerdotal, de oficianţi ai cultului care celebrează valorile naţionale, nu poate reprezenta altceva decât o catastrofă intolerabilă.

Istoriografia „modernistă", „liberală" sau, mai corect, „revizionistă" este mult mai rezervată faţă de ideea adevărului unic, care se oferă, pur şi simplu, cunoaşterii istoricului prin intermediul documentului. În conformitate cu epistemologia istorică profesată, astăzi, mai peste tot în lume, istoria este considerată, după definiţia profesorului Lucian Boia, o simplă „povestire simplificată, dramatizată şi învestită cu sens"[1]. Rezultă de aici că elementele subiective, cum ar fi regulile de structurare care stau la baza oricărui discurs narativ, subiectivitatea istoricului, filtrul ideologic pe care îl aplică şi alegerile pe care le face acesta modelează produsul istoriografic cel puţin în aceeaşi măsură ca şi trecutul „adevărat", dar atât de îndepărtat care stă în spatele operei sale.

Aceasta nu înseamnă însă că acel trecut nu reprezintă referinţa la care face apel demersul istoricului, iar înţelegerea şi reprezentarea trecutului nu rămân, în continuare, principalele „ţinte" vizate de istoric. Dar ceea ce trebuie să reţinem este că această reprezentare a trecutului nu poate fi realizată decât prin intermediul imaginaţiei noastre, pentru că nu suntem decât oameni, nicidecum nişte agregate mecanice.

Cel mai nedrept reproş care se aduce acestui mod de a conceptualiza istoria, reproş venit din direcţia istoriografiei tradiţionale, spune că în acest fel se neagă posibilitatea cunoaşterii adevărului istoric. Dar această acuzaţie este complet gratuită şi nu poate fi dovedită cu nici un exemplu concret, deoarece nici un profesionist nu mai construieşte astăzi, în mod deliberat, istorii „neadevărate", ficţionale (aşa cum făceau, în schimb, romanticii, de genul lui Bogdan-Petriceicu Hasdeu). Epistemologia prudentă a zilelor noastre nu face decât să atragă atenţia asupra limitelor care stau în calea înţelegerii trecutului. Mai mult decât atât, ea ne oferă instrumentele necesare pentru a formula propoziţii de adevăr mai sigure şi mai nuanţate.

1. Lucian Boia, *Pentru o istorie a imaginarului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000, p. 163.

Fără îndoială, viziunea contemporană cu privire la posibilitatea cunoaşterii trecutului istoric este mai circumspectă, mai ales dacă o comparăm cu aserţiunile peremptorii, ritoase, ale istoriografiei tradiţionale, de genul „să cunoaştem istoria aşa cum a fost ea cu adevărat". Ce poate fi însă mai caracteristic pentru un demers intelectual care vizează aflarea adevărului decât prudenţa, măsura, modestia epistemică, adică tocmai conduita care ne ajută să nu cădem în eroare?

Înţelegerea faptului că produsele istoriografice sunt construite de oameni şi sunt tributare subiectivităţii acestora a dus la interesul manifestat faţă de *deconstruirea* subiectelor istorice. Este ceea ce face, de exemplu, Lucian Boia, în lucrarea sa *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, provocând reacţii polemice cărora le lipseşte, din păcate, o minimă comprehensiune faţă de subiect. „Deconstruirea" sau „demitizarea" sunt, în fond, nişte termeni care desemnează operaţiuni intelectuale extrem de simple şi necesare, practicate peste tot în lume, uneori de foarte multă vreme. Polemicile fără rost întreţinute în jurul acestor termeni nu ascund decât lipsa de informare, de interes sau de înţelegere a celor care îi contestă.

Despre ce este vorba, ca să rezum într-o formă cât mai inteligibilă? Putem fi interesaţi, şi la ora actuală, de studierea unui subiect cum ar fi, de exemplu, domnia lui Mihai Viteazul. În continuare dorim să înţelegem, ca pasionaţi ai istoriei, ce s-a întâmplat cu adevărat în epoca respectivă. Dar pentru a face acest lucru, trebuie să citim cărţi scrise de istorici, sau documente elaborate tot de nişte indivizi marcaţi de propria subiectivitate, şi observăm că aceste naraţiuni prezintă versiuni diferite, se contrazic între ele, ascund cele mai diverse sensibilităţi şi interese ce au aparţinut epocii în care au fost redactate. Şi atunci, evident, vom analiza modul în care au fost scrise aceste versiuni, vom scoate la iveală motivaţiile şi intenţiile autorilor lor, vom „deconstrui" aşadar nişte istorii – nu pentru a le distruge, ci tocmai pentru a le evidenţia subiectivitatea. Ne îndepărtează acest lucru de înţelegerea epocii sau a personalităţii lui Mihai Viteazul? Dimpotrivă, eu cred că numai în acest fel vom reuşi să delimităm „adevărurile" particulare ale unor documente sau ale unor istorici de o realitate care nu poate fi întrezărită decât printr-un asemenea filtru obligatoriu.

Este un adevăr esenţial, pe care îl repetă toată lumea, dar pe care, de fapt, puţini sunt dispuşi să îl înţeleagă, acela că istoria se rescrie de către fiecare generaţie şi, mai mult decât atât, de fiecare dată ea arată altfel. Aceasta nu înseamnă că trecutul din spatele istoriilor respective nu a fost unul singur, dar felul în care noi îl înţelegem, îl evaluăm sau, pur şi simplu, îl luăm în seamă se schimbă cu fiecare carte nou-apărută. La o sută cincizeci de ani de la moartea lui Napoleon, un istoric elveţian a contabilizat circa 200.000 de lucrări istorice cu privire la acest subiect, dar putem fi siguri că printre ele nu vom găsi nici măcar două studii identice, deoarece fiecare a prezentat o versiune proprie, originală, diferită, asupra temei respective.

De altfel, orice istoric ştie că opera de *critică* şi *interpretare* a izvoarelor – şi nu simpla lor lectură şi redare – constituie piatra de încercare a meseriei pe care o practică. Este o constatare care datează cel puţin din epoca pozitivismului istoriografic, dacă nu chiar de pe timpul lui Tucidide. Din această perspectivă, istoria deconstructivistă care se practică astăzi, sub zodia epistemologică a relativismului postmodern, ar putea fi considerată şi o prelungire – mai rafinată şi mai prudentă – a venerabilei tradiţii de interpretare critică a izvoarelor, specifică istoriografiei de oriunde şi de oricând.

Aceasta ar fi, expusă pe scurt, esenţa disputei teoretice care desparte istoriografia românească de astăzi în cele două curente concurente: curentul modernist şi curentul tradiţionalist.

De ce însă rivalitatea care se manifestă între cele două tendinţe istoriografice ar fi de natură să genereze o criză, aşa cum am afirmat iniţial? Nu ar fi mai cuminte să credem că această dispută este expresia unei stări de normalitate? Nu este bine că în locul monolitismului istoriografiei oficiale din perioada comunistă, în care abaterile de la viziunea unică erau rare, discrete şi sistematic reprimate, astăzi avem cel puţin două perspective concurente?

Din păcate, după părerea mea, existenţa acestei crize este indiscutabilă, chiar dacă nu ar fi vorba (după cum crede Armin Heinen, într-un mod optimist) decât despre o „criză de transformare", de „creştere". Ca să folosesc o terminologie împrumutată din domeniul economic, criza ştiinţei istorice româneşti contemporane se datorează faptului că piaţa pe care se tranzacţionează bunurile istoriografice este nereglementată şi nefuncţională, concurenţa este neloială, iar în aceste condiţii valorile nu pot fi selectate şi promovate în mod corespunzător. Atât în fotoliile Academiei, cât şi pe rafturile librăriilor sau în conştiinţa cititorilor, valorile stau alături de nonvalori, în devălmăşie, deoarece mecanismele receptării critice nu sunt capabile să instituie ordinea necesară.

S-ar putea spune că evaluarea mea este excesiv de simplistă, maniheistă şi pesimistă, în raport cu o realitate care ar trebui să fie, întotdeauna, mult mai nuanţată şi mai complexă. Aşteptând cu toată deschiderea argumente în acest sens, nu pot decât să-mi menţin, până atunci, aprecierile deja formulate.

Cele două tendinţe concurente pe care le-am evocat pot fi caracterizate (mai expresiv şi, totodată, mai corect) ca două tabere ostile, două „lagăre istoriografice", în cei mai negri termeni ai limbajului ideologic din anii comunismului. Şi aceasta tocmai pentru că ele nu reprezintă doar două şcoli istoriografice diferite, două concepţii teoretice şi epistemice diferite, ci, în primul rând, au la bază două viziuni ideologice diferite. Ele sunt, de fapt, două concepţii opuse „despre lume şi viaţă" – ca să rămân la formulele materialismului dialectic şi istoric, un limbaj pe care mulţi par să-l fi abandonat în exprimarea cotidiană, conservându-l însă cu tenacitate la nivelul mentalităţilor.

Fără îndoială, între adepţii celor două curente istoriografice concurente există şi un conflict de interese, o luptă pentru putere şi recunoaştere socială, pentru acapararea resurselor şi controlul poziţiilor din lumea academică. Dar poate că lumea noastră este prea săracă (şi în acelaşi timp fudulă, ca un hidalgo scăpătat) pentru ca această miză materială, concretă, să joace un rol esenţial. De aceea, disputa are în primul rând *o miză simbolică* şi *psihologică*. Ea îi desparte pe cei care perpetuează nostalgia după frumoasele vremuri de altădată ale istoriografiei naţional-comuniste, când istoricul era ascultat şi respectat în societate, când toate lucrurile erau simple şi clare, când studenţii erau respectuoşi şi diligenţi, când, nu-i aşa, eram tineri şi viaţa era minunată – îi desparte, spun, pe aceştia de cei care acceptă lumea aşa cum este şi răspund provocărilor vieţii contemporane prin adaptabilitate şi luciditate.

Cred că această dimensiune subiectivă, psihologică, uneori generaţională, a crizei istoriografice contemporane nu a fost îndeajuns subliniată, iar accentul a fost pus prea mult pe factorul politico-ideologic. Fără îndoială, mulţi istorici tradiţionalişti sunt naţionalişti, sunt eurosceptici, sunt critici ai Occidentului, au fost legaţi de structurile

politice comuniste până în 1989 sau de stânga naţionalistă în deceniul următor, dar toate aceste afinităţi, reale, nu spun totul. În primul rând, istoricii conservatori sunt nişte nostalgici şi inadaptaţi, care au dificultăţi în ceea ce priveşte acceptarea prezentului. În mod evident, această conduită nu reprezintă o vină, dar poate fi privită ca o slăbiciune.

Mulţi dintre cei care au parcurs o carieră istoriografică înainte de 1989 au reuşit să se elibereze de atracţia morbidă faţă de un trecut care nu merita un asemenea ataşament (un trecut la valorile căruia unii nu au aderat niciodată, cu convingere). Academicianul Alexandru Zub, de exemplu, aflat la vârsta senectuţii, este un promotor al înnoirii istoriografice, cot la cot cu tânăra generaţie. La fel a fost cazul regretatului profesor clujean Pompiliu Teodor. Alţii, în schimb, mult mai tineri, nu au reuşit această performanţă.

Competenţa profesională este un alt factor de natură să explice clivajul dintre cele două tabere istoriografice. Nu vreau să afirm că toţi istoricii tradiţionalişti sunt lipsiţi de inteligenţă sau de alte virtuţi intelectuale, în timp ce plasarea în celălalt curent te transformă peste noapte, în mod obligatoriu, într-un istoric de valoare. Totuşi, este limpede că refuzul deschiderii epistemologice, pe care îl presupune aderenţa la istoriografia tradiţională, te împiedică să înţelegi în mod nuanţat trecutul, chiar dacă istoricul în cauză poate avea alte calităţi profesionale, reale. Pe de altă parte, impostura, absenţa cunoştinţelor de specialitate, a lecturilor, a inteligenţei sau a imaginaţiei se pot ascunde mult mai uşor în spatele metodelor rudimentare ale istoriografiei tradiţionale, decât în perimetrul conceptelor sofisticate ale ştiinţelor sociale contemporane.

Dacă vi se pare că am simplificat lucrurile în mod nepermis, că din această schiţă lipsesc elemente importante, de natură să schimbe însăşi configuraţia de bază a tabloului, aştept eventualele replici ale cititorilor interesaţi, în credinţa că doar printr-un dialog argumentat ne putem apropia de o înţelegere mai nuanţată a adevărului. Dacă aceste replici vor lipsi, nu ne va rămâne (tuturor) decât satisfacţia, mult mai inconsistentă, de a ne consolida opiniile iniţiale şi de a ne bucura că, iată, mai este cineva care gândeşte ca şi mine.

2. Cine suntem ? (sau despre identitate)[1]

„Identitatea" este un termen la modă în lumea de azi, iar plasarea sa pe coperta unei lucrări de istorie, indiferent de subiectul acesteia, reprezintă deja o garanţie că autorul ei cunoaşte bine tendinţele actuale de pe piaţa cărţii. Evident, acest gen de publicitate ieftină reprezintă şi cea mai sigură metodă de a demonetiza o idee. Ea se transformă atunci într-o formulă găunoasă şi enervantă, al cărei miez, demult putrezit, nu mai înseamnă nimic, pentru nimeni : un fel de „tranziţie", de „implementare", de „integrare euro-atlantică".

1. Textul de faţă adaptează o prelegere finală susţinută la Facultatea de Istorie din Cluj, cu ocazia absolvirii promoţiei 2004.

Conotaţiile speciale ale termenului în discuţie acoperă astăzi cele mai neaşteptate teritorii semantice. Printre altele, identitatea – care, nu-i aşa, trebuie să fie în primul rând naţională – a devenit un fel de parolă pentru naţionaliştii (şi nu sunt puţini) din viaţa noastră culturală. Aceştia se pot identifica reciproc prin interesul manifestat faţă de tema identităţii ori, şi mai simplu, prin simpla incantaţie sau invocare a respectivei formule magice. Cine nu ştie că duşmanul de clasă sau de rasă, care nu prea mai are ce altceva să ne ia, nu jinduieşte, de fapt, decât la scumpa noastră identitate, pândită nemilos de Leviathanul globalizării? Am făcut eu însumi această experienţă a afilierii tacite la societatea secretă a adoratorilor identităţii, publicând o carte despre identitatea naţională a românilor ardeleni. Ce subiect înălţător! Ani la rând, până când nu am fost demascat cu altă ocazie, m-am bucurat nu doar de interesul unor spirite liberale, ci şi de simpatia a numeroşi patrioţi tricolori, care nu-şi puteau imagina că o persoană atrasă de asemenea subiecte nu este un om de încredere, „dintre-ai noştri".

În pofida acestei notorietăţi dubioase, de conjunctură, termenul „identitate" exprimă o noţiune simplă şi veche de când lumea, a cărei importanţă capitală ni se dezvăluie cotidian, din banalitatea sa esenţială. Întrebările cu privire la cine suntem, noi şi semenii noştri, ce anume ne conferă individualitatea noastră inconfundabilă, cum ne-am format şi de ce suntem aşa, şi nu altfel reprezintă punctul de plecare al celei mai elementare meditaţii introspective. Din acest motiv, problema identităţii, care face obiectul expunerii de faţă, nu constituie, în primul rând, o temă de istorie, ci mai curând una psihologică, filosofică şi morală.

Am considerat însă că şi studiul istoriei poate avea ca finalitate formularea unor răspunsuri la asemenea întrebări, cu privire la noi, la viaţă, la rostul nostru în lume. La ce ne folosesc istoriile pe care le citim? Ce câştig avem dacă ştim în ce an s-a desfăşurat Bătălia de la Salamina, când a avut loc Cruciada a IV-a sau cine a fost succesorul lui Gheorghiu-Dej la şefia Partidului Comunist Român? De ce ne batem noi capul, astăzi, cu asemenea lucruri? Latinii, prin vocea lui Cicero, ar fi răspuns: *Historia, magistra vitae*. Cu mici rezerve faţă de formula prea sigură de sine a marelui orator, cred totuşi, şi eu, că istoria poate fi o sursă de asemenea învăţături, de imagini şi privelişti dătătoare de sens, pentru noi şi pentru lumea în care trăim. Atâta vreme cât noi înşine, ca şi prezentul în care trăim am fost produşi de trecutul care tocmai s-a scurs, cred că istoria ne poate ajuta să înţelegem şi cine suntem.

Primul lucru pe care doresc să îl subliniez în prelegerea mea este că fiecare dintre noi are *o identitate multiplă*, compusă din mai multe elemente distincte. Acestea se manifestă în funcţie de contextul în care ne situăm şi de rolul social pe care îl jucăm într-o anumită situaţie. Dacă în acest moment ne-am afla, să zicem, la frontiera franco-spaniolă, în drum spre minunatele livezi ale Andaluziei, şi un vameş ne-ar întreba ce suntem, este evident că, scoţând paşaportul, toţi cei de aici am mărturisi că suntem români. Şi acesta ar fi răspunsul aşteptat, chiar dacă l-ar da un maghiar, un evreu sau un rrom din Cluj, cu cetăţenie română. Dacă am aborda însă un poliţist pe o stradă din Bucureşti, întrebându-l cum putem ajunge la Gara de Nord, este evident că nu ne-am mai prezenta ca români, ci ca ardeleni sau clujeni, iar accentul nostru ar face lucrul acesta şi mai clar, pentru oricine. În schimb, dacă ne înscriem la masterat sau dacă dăm concurs pentru ocuparea unui *job*, indiferent că suntem la Cluj sau la Bucureşti, ne vom recomanda ca absolvenţi de studii superioare, ca licenţiaţi în istorie, ca intelectuali, şi în nici un caz ca

români sau ca ardeleni. Cel mult, ar putea adăuga cineva mai răutăcios, am divulga „pilele" pe care le avem. Pe de altă parte, dacă vreunul dintre tinerii noştri colegi, aflat la discotecă sau în troleibuz, se simte atras de o domnişoară şi iniţiază un schimb de priviri cu aceasta, este limpede că nu-l interesează defel, cel puţin pe moment, dacă fata e bulgăroaică, olteancă, vânzătoare sau penticostală. Ceea ce contează în situaţia respectivă este identitatea de gen – după caz, masculină sau feminină.

În consecinţă, voi aborda în expunerea mea trei dintre aceste componente de bază ale personalităţii noastre sociale, respectiv: 1. identitatea naţională; 2. identităţile transnaţionale; 3. identitatea de gen. Voi încerca să le definesc şi să văd ce înseamnă toate aceste lucruri pentru noi, cu menţiunea că ele nu epuizează întreaga gamă de elemente fundamentale ale identităţii noastre.

2.1. *Identitatea naţională*

În ultimele două sute de ani, cei mai mulţi locuitori ai planetei s-au obişnuit să-şi definească identitatea în termeni naţionali. Excepţie fac doar unele comunităţi africane, eschimoşii (*politically correct*: inuiţii, adică, pe limba lor, „oamenii"), băştinaşii din jungla amazoniană sau nativii nord-americani. Începând cu secolul al XIX-lea, la întrebarea „ce eşti?", majoritatea indivizilor s-au deprins să răspundă, fără să se gândească prea mult: „francez" sau „englez", sau „german", sau „român".

Dar istoria ne arată că această manieră de identificare este una recentă şi a apărut abia la sfârşitul secolului al XVIII-lea, după Războiul de Independenţă al coloniilor engleze din America de Nord şi după Revoluţia Franceză. Este adevărat că şi în Antichitate sau în Evul Mediu oamenii se identificau cu o anumită comunitate, care vorbea aceeaşi limbă ori împărtăşea aceeaşi cultură, dar nu considerau că acest lucru este primordial, că el ar fi cel mai important pentru propria condiţie. La întrebarea „cine eşti?", un francez din secolul al XVIII-lea ar fi răspuns: sunt baronul X, sunt nepotul negustorului Y, sunt ţăranul cutare de pe moşia marchizului Z[1]. Apartenenţa la o anumită categorie socială era mult mai importantă decât limba sau naţionalitatea. Nimănui nu i-ar fi trecut prin minte să spună „sunt francez", iar paşapoarte care să arate acest lucru nu existau. Un text medieval celebru chiar consemnează un asemenea răspuns, dat de un locuitor din Franţa răsăriteană de astăzi: „Mai întâi sunt creştin – spunea el –, apoi sunt burgund, şi abia în al treilea rând sunt francez"[2]. După cum se poate vedea, omul avea o bună înţelegere a faptului că posedă o identitate comunitară multiplă.

În epoca modernă însă, lucrurile s-au schimbat. Odată cu secolul al XIX-lea se afirmă naţiunea, o nouă formă de solidaritate, care pretinde membrilor săi o loialitate necondiţionată, mai presus de orice, mergând până la sacrificiul suprem. Nici o altă obligaţie particulară nu putea avea întâietate în faţa celei naţionale, nu conta din ce provincie erai, cărei clase sociale îi aparţineai, ce credinţă religioasă împărtăşeai – toate aceste aspecte trebuiau să se subordoneze imperativelor naţionale. Cine nu accepta acest lucru era

1. *Cf.* Benedict Anderson, *Comunităţi imaginate. Reflecţii asupra originii şi răspândirii naţionalismului*, Editura Integral, Bucureşti, 2000, p. 12.
2. *Apud* Ioan-Aurel Pop, *Naţiunea română medievală. Solidarităţi etnice româneşti în secolele XIII-XVI*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1998, p. 7.

considerat trădător, iar dacă refuza să meargă la război pentru apărarea naţiunii şi a statului cu care aceasta se identifica, putea fi împuşcat ca dezertor.

Potrivit definiţiei cercetătorului american Benedict Anderson, naţiunea este o comunitate politică imaginată[1]. Membrii săi nu se cunosc personal, nu s-au văzut niciodată, la drept vorbind nu au prea multe lucruri în comun, dacă nu s-ar simţi legaţi printr-un formidabil sentiment de solidaritate, care le cere să-şi dea şi viaţa în numele acestei legături. Sau, după cum adaugă profesorul Lucian Boia, de la Universitatea din Bucureşti, naţiunea presupune o singură condiţie obligatorie: voinţa de a fi[2]. Limba, teritoriul, religia, istoria celor care o compun pot să fie foarte diferite; contează doar voinţa lor de a trăi împreună.

Noi, în partea aceasta destul de îngustă a Europei în care vieţuim, ne-am obişnuit să legăm identitatea naţională de limbă. Este român cel care vorbeşte româneşte, este ungur cel care vorbeşte ungureşte şi aşa mai departe. Lucrurile nu sunt însă chiar atât de simple. Coloniştii nord-americani care au ieşit de sub autoritatea regelui George al III-lea, întemeind astfel cea mai puternică naţiune a lumii, vorbeau aceeaşi engleză care se auzea şi în metropolă. La fel după cum creolii din America Latină au întemeiat vreo douăzeci de naţiuni, pe un întreg continent, fără a abandona un cuvânt din limba lor spaniolă sau portugheză. Irlandezii s-au bătut şi ei pentru libertatea naţiunii lor cu englezii, cu o tenacitate sângeroasă, adoptându-le însă limba, ca şi cum românii ardeleni s-ar fi rupt de Monarhia Austro-Ungară vorbind însă limba maghiară. Elveţienii, în schimb, vorbitori de germană, franceză, italiană şi retoromană, au găsit de cuviinţă să întemeieze o naţiune proprie elveţiană, care s-a ţinut la distanţă de conflictele naţionale ale epocii moderne, la fel cum au format tot o singură naţiune francofonii şi flamanzii din Belgia. Austriecii, pe de altă parte, şi-au edificat şi ei o naţiune separată, chiar dacă totul părea să-i lege, şi lingvistic, şi teritorial, de restul lumii germane. Să nu ne mai mirăm atunci de vorbitorii de română din Republica Moldova de astăzi, care ezită între o apartenenţă moldoveană distinctă şi revenirea la fosta lor identitate românească, sub imperiul diferitelor presiuni politice sau culturale.

Ce se poate concluziona pe marginea acestor consideraţii sumare? Identitatea naţională, afirmată în ultimele două sute de ani, este o construcţie socială recentă, edificată pe baza unor materiale diverse: limbă, cultură, religie, teritoriu, tradiţie politico-statală. Aceste materiale au fost oferite, fără îndoială, de trecutul istoric care le-a forjat, dar ele au fost rearanjate, în configuraţia actuală, prin voinţa subiectivă a celor care au pus bazele naţiunilor moderne. Suntem români, fără îndoială, sau maghiari, sau germani, dar acest lucru nu este întipărit în sânge, nici în codul genetic, ci se datorează faptului că am căzut de acord, ca şi comunitate, asupra acestui lucru. Naţiunea, spunea Ernest Renan, este un plebiscit de fiecare zi[3]. Nimic nu o ţine laolaltă în afara acestui vot cotidian.

1. Benedict Anderson, *op. cit.*, pp. 11-13.
2. Lucian Boia, *Două secole de mitologie naţională*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, pp. 21-31.
3. Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?* (1882), *apud* Raoul Girardet, *Naţionalism şi naţiune*, Editura Institutul European, Iaşi, 2003, p. 126.

2.2. *Identităţile transnaţionale*

Putem vorbi atât de relaxat despre identitatea naţională, la ora actuală, şi pentru că ea a fost puternic concurată, în ultimele decenii, de alte forme de solidaritate socială. Pe de o parte, la nivel infranaţional, se afirmă identităţi regionale ambiţioase, la fel ca în Evul Mediu. Pe colantele publicitare din Cluj putem citi „sunt mândru că sunt ardelean", şi nu neapărat „sunt mândru că sunt român" – şi probabil că mulţi dintre cei de faţă ar subscrie cu plăcere la o asemenea formulă identitară. După modelul din Catalonia, din Québec sau din Italia de Nord, unii politicieni locali şi-au făurit chiar un program bazat pe promovarea identităţii regionale, şi nu este unul care să nu ceară ca impozitele plătite de clujeni să nu se mai scurgă spre Bucureşti, ci să alimenteze nevoile comunităţii.

Pe de altă parte, identitatea naţională este erodată şi mai serios la nivel supranaţional, îndeosebi din cauza procesului de globalizare. Cultura de masă mondializată (bazată pe Hollywood, MTV, *blue jeans* şi Coca-Cola), instituţiile financiare de genul Băncii Mondiale, companiile transnaţionale sau Internetul reprezintă forţe de nestăvilit, în faţa cărora suveranitatea şi interesele naţionale apărate de guverne par să nu mai aibă nici o şansă de rezistenţă. Iar ideologia mondializării afirmă că toate aceste schimbări se leagă într-un proces benefic, cu urmări pozitive, deoarece promovează colaborarea şi asigură identificarea soluţiilor optime pentru problemele globale ale omenirii. Într-o lume a transparenţei, cel mai bun câştigă, iar acest lucru stimulează competiţia, în avantajul tuturor. Condiţia de cetăţean al planetei este noua formulă identitară pe care o deschide această perspectivă, iar posibilitatea de a-ţi găsi oricând o slujbă sau un prieten la celălalt capăt al lumii, navigând pe *net*, cu condiţia să ştii englezeşte, pare să materializeze o asemenea opţiune.

Până să ajungem însă cetăţeni ai planetei (dacă vom ajunge vreodată), identitatea europeană este cea care ne propune, celor situaţi în cercul acesta de lume, un exerciţiu intermediar de solidaritate transnaţională. Absolvenţii promoţiei 2004 fac parte dintr-o generaţie pentru care leul, vajnica noastră monedă naţională, numărată în sute de mii şi milioane, nu va mai fi, peste un deceniu, decât o amintire din copilărie. Fără să mai fie nevoie să emigrăm pentru asta, vom dobândi cetăţenie europeană, vom vota pentru Parlamentul European, vom primi, în cele din urmă, până şi un salariu european, chiar dacă acesta va fi ultimul lucru de pe lunga listă a *acquis*-ului comunitar. Întrebarea pe care mi-o pun însă, din punctul de vedere al subiectului abordat în această prelegere, este următoarea: vom deveni, prin toate acestea, şi europeni, prin felul de a fi şi prin mentalitatea noastră? Şi ce este această identitate europeană care bântuie pe continent precum stafia imaginată de Marx odinioară?

După cum se ştie, Uniunea Europeană de astăzi a avut ca prim precursor, în anul 1951, aşa-numita Comunitate Europeană a Cărbunelui şi Oţelului. Pe urmă, în 1957, s-a creat Piaţa Comună, iar mai târziu, Spaţiul Economic European. Abia din 1993 comunitatea a luat numele de Uniunea Europeană, în timp ce toate denumirile anterioare nu evocau decât colaborarea economică sau financiară a statelor partenere[1]. Oare au fost

1. Vezi Gilles Ferréol (coord.), *Dicţionarul Uniunii Europene*, Editura Polirom, Iaşi, 2001.

capabile aceste instituţii să creeze şi o identitate europeană, asumată în mod colectiv de către locuitorii ţărilor respective?

La ce a servit însă această organizaţie? După al doilea război mondial, după aşa-numitul „război civil european de o sută de ani" care a însângerat Europa naţiunilor cu o barbarie fără seamăn, construcţia europeană a reprezentat, mai întâi, un splendid mijloc de aplanare a conflictelor, de prevenire a războaielor şi de creare a armoniei şi toleranţei pe continent – sau, cel puţin, între membrii săi. În al doilea rând, comunitatea europeană s-a validat ca un mecanism de gestionare a prosperităţii, extrem de eficient, care asigură, pentru toţi, bunăstarea şi dezvoltarea economică.

Astăzi, Uniunea Europeană este o monedă, este un dispozitiv birocratic util, este un garant al respectării practicilor democratice. După părerea mea însă, nu este, deocamdată, şi o identitate. Nu este o patrie pentru care fiii săi să fie dispuşi să facă vreun sacrificiu semnificativ, uneori nici măcar financiar. În schimb, este o ideologie, adică o sursă de speranţe şi de obiective care legitimează acţiunile politicienilor şi conferă un sens aspiraţiilor noastre sociale. Dacă va deveni mai mult, pentru generaţiile viitoare, nu vom putea răspunde decât peste câteva decenii, deoarece nici istoria, nici ştiinţele politice sau sociale nu sunt capabile să producă profeţii, ci doar să construiască instrumente de analiză pentru răspunsuri viitoare.

2.3. *Identitatea de gen*

La prima vedere, identitatea de gen, feminină sau masculină, ar trebui să fie elementul cel mai stabil, cel mai neproblematic, al personalităţii noastre. Ea pare să derive direct din conformaţia noastră biologică, iar în această privinţă (cu excepţia unor cazuri anatomico-fiziologice mai rare) nu ar trebui să existe nici un dubiu: suntem bărbaţi sau femei, aşa cum ne-am născut fiecare.

Nu voi aborda aici problema orientării sexuale, un subiect astăzi la modă, care poate contrazice, în unele situaţii, logica tradiţională a împărţirii pe sexe. Şi fac asta deoarece trebuie precizat, de la început, un lucru esenţial: identitatea de gen nu este acelaşi lucru cu identitatea sexuală. Identitatea sexuală este legată de natura noastră biologică, în timp ce identitatea de gen ţine de natura noastră socială şi culturală. Din punct de vedere biologic, aparţii unui anumit sex şi acest lucru este înscris şi în cartea ta de identitate. Dar din punct de vedere social şi cultural, important este cum îţi manifeşti feminitatea sau masculinitatea în societate, cum „trebuie" să fii, cum te comporţi, cum simţi, în calitate de bărbat sau femeie. Porţi părul lung sau scurt, te îmbraci în pantaloni sau în fustă, visezi la o carieră în Legiunea Străină sau la una de fotomodel, citeşti *Cosmopolitan* sau *For Him Magazine*? Aceste lucruri nu mai ţin de anatomie sau medicină. Ele se manifestă în societate, sunt strâns legate de cultura fiecărei comunităţi şi evoluează, se transformă de-a lungul timpului. Din acest motiv, problema identităţii de gen poate fi discutată, în mod legitim, într-o prelegere de istorie.

Ca şi identitatea naţională, identitatea de gen este, în principal, o construcţie culturală. Trăsăturile sociale ale feminităţii şi masculinităţii au fost făurite de către oameni, de-a lungul istoriei, cu anumite scopuri, bine determinate. În epoca modernă, de exemplu, femeile au fost considerate, prin excelenţă, fiinţe fragile şi sensibile, care trebuiau ocrotite. Rostul lor era să aibă grijă de casă şi de familie, de spaţiul privat, şi să se

implice cât mai puţin în treburile publice. Capacitatea lor de a conduce, de a lua decizii, de a acţiona cu energie, „bărbăteşte", era socotită inferioară, statistic vorbind, în raport cu cea a bărbaţilor. Bărbatul, în schimb, ar fi destinat, prin masculinitatea lui, să conducă. El trebuie să fie energic, curajos, raţional, fără milă pe câmpul de luptă. Dacă nu are aceste calităţi, dacă este slab „ca o femeie", îşi trădează identitatea.

După cum ne arată însă aşa-numita „istorie a genului" (*gender history*), asemenea trăsături şi roluri atribuite femeilor şi bărbaţilor au fost proiectate şi impuse, de fapt, de către bărbaţi, începând din cele mai vechi timpuri. În acest fel, bărbaţii nu urmăreau decât să-şi asigure supremaţia şi dominaţia – asupra femeilor, a familiei, a copiilor, a patrimoniului moştenit. Trăsăturile respective sunt prea puţin legate de conformaţia biologică, feminină sau masculină. Ele au fost create, de fapt, ca urmare a competiţiei sociale, a bătăliei pentru resurse, pentru prestigiu şi pentru putere.

Noi, cei de astăzi, am moştenit foarte mult din această tradiţie a diferenţelor atribuite dintre sexe, care s-a transmis sub forma unor coduri culturale, din generaţie în generaţie. Dar pasiunea nelimitată pentru adevăr şi pentru emancipare a omului contemporan face ca şi această tradiţie să fie pusă sub semnul întrebării, la ora actuală. Ca şi identitatea naţională, identitatea de gen este supusă astăzi unui proces de „deconstruire". Renunţăm, adică, să mai credem în ea ca într-o dogmă, ca într-o realitate naturală, şi ne străduim să înţelegem felul în care a fost construită, de către cine şi mai ales la ce a folosit această construcţie.

*
* *

Tema acestei expuneri a fost *Cine suntem ?* sau *Despre identitate*. Şi, după cum se poate observa cu uşurinţă, promisiunea din titlu a fost onorată, până acum, doar pe jumătate. Nu cred că am oferit un răspuns definitiv la întrebarea „cine suntem ? ", dar cu siguranţă am vorbit despre identitate. Acesta este, de fapt, rostul unei prelegeri: să discutăm despre ceva, să punem o problemă.

Totuşi, ce fel de răspunsuri la întrebarea iniţială ne sugerează conferinţa de faţă ? Suntem români sau maghiari, foarte bine, dar asta-i o identitate recentă, construită, şi erodată astăzi de alte tipuri de solidaritate ; suntem cetăţeni ai lumii, dar nu ştim încă dacă acest lucru chiar ar fi de dorit ; suntem europeni, dar construcţia identităţii europene este de-abia la început ; în fine, nici măcar pe sexul nostru – a se citi *genul* – nu putem fi prea siguri, dat fiind că nici acesta nu e, la urma urmei, decât o construcţie culturală. Am mai putea adăuga, împreună cu Paul Veyne, cu Hayden White[1] şi cu toţi ceilalţi teoreticieni ai istoriei de astăzi, că nici istoria nu este de fapt chiar o ştiinţă, ci mai mult un fel de poveste, un tip de discurs – lucru pe care cred că prelegerea mea l-a ilustrat cu prisosinţă.

Şi-atunci stau şi mă întreb : ce răspunsuri, ce temeiuri, ce adevăruri le mai oferă studenţilor noştri şcoala pe care tocmai au terminat-o şi despre care unii spun că nu mai este cum era odinioară ?

Şcoala, onorat auditoriu şi dragi studenţi, şcoala, ştiinţa, raţiunea, condiţia noastră de intelectuali nu ne învaţă decât să formulăm întrebări, să ne exprimăm îndoieli, să

1. Vezi Paul Veyne, *Cum se scrie istoria*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1999 ; Hayden White, *Metahistory*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1973.

judecăm totul în mod critic. Abia pe această bază putem încerca să încropim răspunsuri, cu prudenţă, cu trudă, cu luciditate, cu ezitări. A existat, poate, şi o vreme când şcoala oferea certitudini. Dar acel tip de învăţământ se numea scolastică şi a înflorit în Evul Mediu. Sau a purtat denumirea de materialism dialectic şi istoric şi formata creiere pe vremea socialismului biruitor. Ne place sau nu, acele timpuri au trecut, şi noi trăim sub o altă zodie, care va rămâne în istorie sub numele de era postmodernă.

Certitudini nu vă pot oferi, stimaţi colegi, pentru că aşa stau lucrurile, dar cred că un sfat îmi pot totuşi permite. Cine suntem, cum suntem sau ce ar trebui să fim? Români verzi? Ardeleni neaoşi? Europeni pragmatici? Răspunsul meu va fi atât de simplu, încât îl avem cu toţii la îndemână, în banalitatea lui dezarmantă. Fiţi oameni, dragii mei studenţi, fiţi oameni de treabă, oameni deschişi, oameni cultivaţi, oameni împliniţi, oameni adevăraţi! Fiţi oameni fericiţi, oameni veseli, oameni toleranţi, fiţi oameni cinstiţi – nu uitaţi: trăim în România, nu luaţi şi nu daţi şpagă, dacă doriţi să ajungem şi noi, odată, o ţară civilizată!

Umanitatea, stimaţi colegi, este esenţa identităţii noastre, nucleul dur pe care se brodează toată ţesătura exterioară de expresii culturale, istorice sau religioase. La suprafaţă, identitatea noastră e complexă, e schimbătoare, se construieşte cultural, o negociem în fiecare zi la bursa interacţiunilor noastre sociale. În profunzime însă, fiecare purtăm sămânţa noastră de umanitate, ceea ce suntem noi, de fapt, în ultimă instanţă. Dacă uităm acest lucru, atunci ne vom pierde cu adevărat identitatea, şi din oameni ne vom transforma în neoameni, pe motiv că suntem români, maghiari, musulmani, liberali, *macho-men* sau mari profesori.

Nu mă îndoiesc de faptul că aţi mai auzit lucrurile acestea, în primul rând de la părinţii voştri, de la rudele sau apropiaţii voştri, care, atunci când v-au trimis la şcoală, când v-au îndrumat primii paşi în lumea largă, v-au spus ceea ce au auzit şi ei de la părinţii lor: fii om, copilul meu!

Nu-mi pare rău dacă la sfârşitul unei prelegeri care s-a vrut cât mai originală şi mai savantă am ajuns la un adevăr pe care îl ştiaţi cu toţii. Lucrurile cu adevărat importante sunt uneori foarte simple. Iar dacă facultatea pe care aţi absolvit-o v-a oferit noi argumente ca să vă puteţi întoarce la ceea ce aţi învăţat, cu dragoste, de la părinţii voştri, atunci cred cu tărie că n-aţi făcut-o în zadar şi că efortul lor şi al vostru va fi pe deplin răsplătit!

3. Generaţie şi istorie

Fiecare generaţie rescrie istoria potrivit sensibilităţii şi modului ei de gândire. Chiar dacă versiunile rezultate nu sunt pe de-a-ntregul diferite, deoarece se raportează la acelaşi trecut, ele compun totuşi o plajă nesfârşită de tonuri şi nuanţe, redesenată mereu – potrivit frumoasei metafore a lui Daniel Barbu – de valurile mişcătoare ale memoriei[1]. Rezultă de aici că relaţia care se stabileşte între diferitele generaţii şi contextul istoric pe care îl trăiesc ne poate ajuta să înţelegem mai bine cum şi de ce se scrie istoria.

1. Daniel Barbu, *Scrisoare pe nisip. Timpul şi privirea în civilizaţia românească a secolului al XVIII-lea*, Editura Antet, Bucureşti, 1996, p. 16.

Conceptul de generaţie a fost studiat de mulţi autori, care s-au arătat interesaţi mai ales de rolul pe care l-a jucat conflictul dintre generaţii în cultura modernă. Acum zece ani, colegul meu Alexandru Vári publica un studiu despre conflictul dintre generaţii în cultura vieneză din perioada *La Belle Époque*. După cum scria atunci tânărul istoric româno-maghiaro-american,

> generaţiile nu se nasc, ele se fac. Ele reprezintă o cale prin care oamenii caută să conceptualizeze societatea, încercând în acelaşi timp să o transforme[1].

Ca urmare, conflictul dintre generaţii reprezintă una dintre sursele majore ale schimbării sociale. Transformările la nivel de mentalitate, care au o importanţă decisivă în istorie, se manifestă în primul rând sub forma generaţiei. Generaţia face un compromis între masa societăţii şi individ, fiind, probabil, unul dintre cele mai importante concepte ale istoriei.

Ce este însă o generaţie şi cum se delimitează ea în fluviul uniform şi anonim al populaţiei umane? Potrivit unei definiţii comune, o generaţie este alcătuită din toţi membrii societăţii care s-au născut aproximativ în aceeaşi perioadă de timp, indiferent dacă între ei există sau nu legături de rudenie. În mod obişnuit, se consideră că o generaţie acoperă aproximativ 30 de ani, adică intervalul de timp care îi desparte pe copii de părinţi. În conformitate cu această definiţie, Răzvan Ungureanu, Adrian Cioroianu sau Andi Mihalache, care s-au născut în jurul anului 1970, eu, care sunt din 1965, dar şi Zoe Petre, Andrei Pippidi sau Nicolae Bocşan, născuţi cu toţii după 1940, facem parte, împreună, din aceeaşi generaţie. Nu sunt însă deloc convins că toţi cei pe care i-am întovărăşit în felul acesta ar fi de acord cu respectiva combinaţie.

Vom face un pas înainte în definirea conceptului pe care îl discutăm, dacă vom fi de acord că generaţiile nu sunt, de fapt, nişte secvenţe biologice, ci reprezintă o succesiune de etape în evoluţia culturală a societăţii. După cum am văzut deja, conceptul de generaţie se leagă, în primul rând, de cel de schimbare. Generaţia este, de fapt, un nume pe care noi îl dăm schimbării. Orice generaţie veritabilă se detaşează de predecesorii săi prin transformarea socială pe care o presupune, şi nu prin vârstă. În acest sens, sociologul german Karl Mannheim afirma că o nouă generaţie poate să apară şi o dată la o sută de ani, şi la treizeci de ani, şi în fiecare an, în funcţie de ritmul schimbărilor istorice[2].

În epoca modernă, generaţiile s-au conturat mai ales la nivelul unor grupuri restrânse de intelectuali, din lumea urbană, care împărtăşeau o serie de valori comune şi se considerau diferiţi, sub raport cultural, de predecesorii lor. Asemenea generaţii structurau mai ales lumea politică, artistică sau literară. Este greu să vorbim despre diferenţele dintre generaţia ţăranilor care au luptat la Plevna şi a celor care s-au bătut la Mărăşeşti. În schimb, nimeni nu se îndoieşte de coerenţa şi caracterul distinct al generaţiilor paşoptistă, junimistă sau sămănătoristă în cultura şi politica românească şi nici de succesiunea clivajelor care i-au departajat pe academişti, simbolişti ori expresionişti în viaţa artistică pariziană. Generaţiile despre care vorbeam au fost alcătuite, de obicei, din

1. Alexandru Vári, „Estetism sau angajare? Conflictul între generaţii în cultura vieneză (1867-1914)", în Sorin Mitu, Florin Gogâltan (coord.), *Studii de istorie a Transilvaniei. Specific regional şi deschidere europeană*, Asociaţia Istoricilor din Transilvania şi Banat, Cluj-Napoca, 1994, p. 223.
2. *Ibidem*.

aşa-numiţii „tineri furioşi", „tineri revoltaţi" sau „tineri oţeliţi", care au contestat întotdeauna cel puţin o parte dintre valorile înaintaşilor, în numele solidarităţii lor de generaţie.

Ajungem astfel la o trăsătură fundamentală a culturii moderne europene, legată de conceptul de generaţie. Cultura occidentală a înţeles să evolueze, în permanenţă, prin ruptură şi discontinuitate, printr-o regulă de succesiune care spune că fiecare generaţie trebuie să se revolte împotriva autorităţii coercitive a părinţilor săi, punând sub semnul întrebării constantele oricărei tradiţii. Renaşterea s-a ridicat împotriva Evului Mediu, Iluminismul a criticat Vechiul Regim, Romantismul a rupt-o cu Clasicismul, Pozitivismul şi Realismul s-au detaşat de Romantism, iar Comunismul a contestat Capitalismul cel putred al burgheziei. În fine, curentele de avangardă din secolul XX au accelerat ritmul negaţiei până la un nivel extrem, care a debordat, în zilele noastre, în relativismul postmodern.

Astăzi, pentru prima dată în istorie, furia contestării pare să-şi fi pierdut raţiunea iniţială, datorită sentimentului că toate afirmaţiile şi contestările posibile au fost deja rostite. Nu mai avem împotriva cui să ne revoltăm, deoarece spiritul critic al părinţilor noştri a erodat deja încrederea în orice formă de autoritate şi tradiţie. În acest fel, s-a stins ultima generaţie veritabilă din istorie, iar omenirea s-a împotmolit, din punct de vedere temporal, nu neapărat într-o tinereţe fără sfârşit, cât într-un infantilism generalizat. Suntem cu toţii nişte copii răsfăţaţi şi cam iresponsabili, care, indiferent de vârstă, ne comportăm la fel ca foştii hipioţi ai generaţiei *flower power*, ajunşi acum la vârsta senectuţii. Beatleşii, Phoenicşii sau Cristi Minculescu, chiar dacă au încărunţit şi au făcut burtă sau chelie, au rămas aceiaşi tineri furioşi, *for ever in blue jeans*, contestatari eterni ai vechilor convenţii. Şi atunci împotriva cui să se mai revolte noile generaţii, ce să mai schimbe acestea în raport cu părinţii lor, care au făcut din acceptarea entuziastă a schimbărilor o normă de comportament universală?

Am preluat scenariul uşor apocaliptic de mai sus de la acel eseist francez scânteietor – un fel de Patapievici de pe Sena – care este Pascal Bruckner[1]. Dar nu voi subscrie întru totul la concluziile sale. Şi fac acest lucru deoarece, în cercul nostru de lume cel puţin, istoria şi modernitatea par să nu fi luat sfârşit chiar atât de repede.

Pentru a ilustra faptul că lupta între generaţii este încă posibilă şi necesară, cel puţin în anumite contexte, mă voi referi, în continuare, la cazul istoriografiei româneşti, mai vechi sau contemporane. Oare chiar au epuizat generaţiile de până acum resursele schimbării, încât nimic cu adevărat nou nu se mai poate spune de acum înainte? Oare iconoclaştii de genul profesorului Boia chiar au deconstruit ei toate miturile şi au distrus toate prejudecăţile, nemailăsând celor ce vin nimic de făcut în acest sens? Să fim serioşi! Istoriografia română de astăzi a rămas un câmp de bătălie pe care toate tunurile pot să tragă în plin, iar conflictul dintre generaţii, mentalităţi şi şcoli istorice nu a laureat încă, nici pe departe, vreun câştigător.

Lucian Nastasă, un istoric moldovean aclimatizat astăzi la Cluj, a scris o carte excelentă, intitulată *Generaţie şi schimbare în istoriografia română*, în care analizează primul mare conflict de generaţii din istoriografia română, desfăşurat în jurul

1. Pascal Bruckner, *Tentaţia inocenţei*, Editura Nemira, Bucureşti, 2002, pp. 17-105: „Copilul este oare viitorul omului?".

anului 1900[1]. Întâia generaţie profesionistă şi instituţionalizată de istorici români, formată din nume grele (Tocilescu, Xenopol, Hasdeu), a fost detronată de noul val, condus de Iorga, Bogdan şi Onciul, cu o vehemenţă şi o lipsă de menajamente ce i-ar umple astăzi de mirare pe cei care se cred nemuritorii zilei. Iată în ce fel descria un spirit, altminteri senin, cum era Eugen Lovinescu, această luptă între generaţii:

> Pe la 1900, Nicolae Iorga se impunea atenţiei tinerimii prin două aspecte: pe de o parte, un neobosit adunător de documente [...]; pe de alta, un iconoclast al valorilor consacrate. Totul i se părea superficial în instituţiile noastre culturale: în Universitate, la Academie, la Ateneu, totul era de reformat; cu alte mijloace, el voia să repete lupta lui Maiorescu împotriva formei fără fond. [...] Departe de noi, zeii lui Maiorescu ne interesau mai puţin, pe când zeii profesorului nostru [ai lui Iorga] erau zeii la care ne închinaserăm şi noi; ne bucuram, deci – continuă Lovinescu, de-a dreptul sadic –, văzându-i rostogolindu-se de pe socluri. Trecea duhul răzbunării deasupra măririlor şi din ruina lor speram poate să ne înălţăm noi, din instinctul obscur ce aduce pe tineri în jurul catastrofei înaintaşilor. Se prăbuşeau Tocilescu, Urechia, Xenopol şi chiar Hasdeu, se despica pământul; în bubuitul tunetelor, din rotocoalele de fum şi în mirosul de pucioasă se desprindea, totuşi, încetul cu încetul, o nouă statuie ridicată din sfărâmiturile celorlalte. E povestea mai tuturor reputaţiilor; viaţa vine pe căile morţii[2].

Destul de sinistru – nu? – acest Lovinescu...

Bătălia instrumentată de Iorga se desfăşura la exact treizeci de ani după cea condusă de Maiorescu împotriva lui Bărnuţiu şi a urmaşilor Şcolii Ardelene. Dar, în mod cât se poate de grăitor pentru succesiunea naturală a generaţiilor, tot după aproximativ treizeci de ani venea rândul bătrânului magistru să se frângă, nu doar sub gloanţele imbecile ale extremei drepte, ci şi sub tirul intelectual al tinerilor istorici de la *Revista Istorică Română*. Generaţia afirmată în anii '30, compusă din Constantin C. Giurescu, P.P. Panaitescu sau Gheorghe Brătianu, i-a tratat pe reprezentanţii vechii şcoli critice cu aceeaşi asprime cu care aceştia se raportaseră la predecesorii lor romantici. Oare cum ar reacţiona somităţile istoriografiei noastre de azi dacă mai tinerii lor colegi le-ar dedica recenzii de genul celor scrise de Giurescu pe marginea cărţilor lui Iorga?[3]

Evident, după război, comunismul a reuşit să facă ordine în acest hăţiş al „ştiinţei burgheze" şi să întrerupă succesiunea firească a generaţiilor istoriografice. Micile dispute în surdină, tolerate, manipulate sau ignorate de partid, mai ales după 1964, care îi antrenau pe istoricii dedicaţi profesiunii, pe de o parte, şi pe cei dedicaţi mai mult carierei sau idealurilor revoluţionare, pe de altă parte, nu mai aveau nimic din vigoarea de altădată.

Aşa se explică, probabil, faptul că istoriografia română de astăzi a devenit mai monolitică şi mai ipocrită în raport cu înfăţişarea sa tradiţională. Ea şi-a pierdut o mare

1. Lucian Nastasă, *Generaţie şi schimbare în istoriografia română (sfârşitul secolului XIX şi începutul secolului XX)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1999.
2. *Ibidem*, pp. 32-33.
3. Vezi Constantin C. Giurescu, „O nouă sinteză a trecutului nostru", *Revista Istorică Română*, I, 1931, pp. 337-382; II, 1932, pp. 1-45, 164-220.

parte din spiritul de breaslă, din capacitatea de a selecta şi impune adevăratele valori. Am uitat cum se creează acele minime condiţii de libertate intelectuală şi de *fair-play* care fac posibile discuţiile critice şi, pe această cale, înnoirea continuă a istoriografiei româneşti, ţinerea ei la zi cu evoluţiile internaţionale în domeniu.

Desigur, după 1989 s-a conturat un anumit clivaj istoriografic, nu atât între două generaţii biologice, cât între două maniere de a scrie istoria. Pe de o parte, o şcoală conservatoare, care continuă, de-a valma, tradiţia romantismului, pozitivismului şi marxismului istoriografic, iar pe de altă parte, o şcoală modernistă sau revizionistă, inspirată de epistemologia relativismului cultural postmodern.

Dar acest conflict este destul de asimetric, deoarece, din punctul de vedere al şcolii moderniste, în acord cu principiile relativismului, merge orice, *anything goes*: avem cu toţii un loc sub soare, toate curentele şi toate metodele, de la pozitivism la feminism. Pentru conservatori însă, în pofida unor declaraţii de bune intenţii, tocmai acest pluralism este supărător, deoarece distruge monolitismul cu care au fost obişnuiţi. Din punctul lor de vedere, idealul ar fi să rămână singuri în istoriografia română, alături de umbrele înaintaşilor; cel mult, ar putea fi toleraţi câţiva succesori, sub formă de clone.

Într-adevăr, conservatorii se comportă ca şi când ar fi singuri în lumea istoriografiei, reuşind să impună în viaţa ştiinţifică propriul stil de comunicare. Aşa-zisa dispută dintre cele două tabere nu se manifestă decât sub forma unui dialog al surzilor, în care fiecare vorbeşte singur şi refuză să îl înţeleagă pe celălalt. În România de astăzi este mult mai uşor să obţii o recenzie civilizată – adică una critică şi profesionistă – într-o revistă de la Londra sau de la New York, decât în una autohtonă. Iar agresivitatea de limbaj şi de atitudine pe care reprezentanţii şcolii conservatoare o manifestă la adresa adversarilor nu este decât o mască, în spatele căreia se ascunde, în mod involuntar, frustrarea. Din acest motiv, respectiva intoleranţă agresivă ar putea constitui, de fapt, primul pas spre comunicare – evident, cu condiţia ca păcătosul să fie dispus să mărturisească sau ca un psihanalist dibaci să scoată la lumină izvorul complexelor şi al frustrării. Adăugaţi la cele de mai sus faptul că în acest ring, în care unii practică *kick-boxing*, iar ceilalţi dansul de societate, singurii arbitri sunt mass-media, politicienii şi un public – nu-i de mirare, în aceste condiţii – complet zăpăcit şi lipsit de repere.

Poate că o parte a cititorilor mei nu va fi de acord cu această perspectivă asupra succesiunii generaţiilor în istoriografia română şi mai ales cu ideea că turnirurile cinstite de altădată s-au transformat, astăzi, într-un *wrestling* de bâlci. Dar continuu să cred că rostul istoricului, ca şi al intelectualului, în general, este să pună întrebări, să ridice probleme, să se îndoiască şi să contrarieze. Doar de pe această platformă critică putem căuta răspunsuri şi concluzii, la care nu vom ajunge însă decât în focul dezbaterii, prin confruntarea de idei.

Dar dacă, totuşi, cealaltă parte a cititorilor (unii dintre ei poate istorici) va împărtăşi ideile de mai sus, atunci se pune întrebarea leninistă: ce-i de făcut? După părerea mea, sunt două variante de răspuns. Una ar fi să ne vedem liniştiţi de treabă în continuare, să contemplăm dezastrul, să ne lamentăm, eventual să aşteptăm să treacă timpul, cu gândul la soluţiile finale de natură biologică. S-ar putea însă să avem surprize. Ronald Reagan a trăit 93 de ani, afectat de maladia Alzheimer, iar domnişoara academician Cornelia Bodea, fosta studentă a lui Iorga, nu are decât 88 şi încă se simte foarte bine[1]. Pe urmă, după

1. Acest text a fost scris în vara anului 2004.

cum mai aminteam, astăzi, clonarea descendenţilor reprezintă şi ea o soluţie pentru asigurarea nemuririi.

În consecinţă, cred că ar fi bine venită şi o a doua variantă de conduită, care nu se opreşte la întrebarea leninistă, ci merge mai departe, la răspunsul pe care i l-a dat Ilici. Ce-i de făcut, stimaţi colegi istorici? Ei bine, după exemplul bolşevic, nu avem decât să ne organizăm într-o structură de breaslă eficientă, să ne clarificăm programul şi prioritătile, să ne aliniem în spatele unor principii profesionale ferme, să ne unim într-o confrerie academică puternică, alături de tovarăşii noştri de idei din întreaga ţară, şi apoi vom putea porni, cu încredere, la asaltul Palatului de Iarnă. După acelaşi model al avangardei proletariatului, nu trebuie să fim foarte mulţi, ci doar hotărâţi, dedicaţi şi bine organizaţi. Iar după exemplul generaţiei lui Iorga – contemporanul lui Ilici –, pentru asanarea istoriografiei româneşti şi impunerea unei noi şcoli şi generaţii critice nu este suficient să publicăm documente, să scriem cărţi şi articole competente. Ci este nevoie şi de o acţiune concertată în vederea preluării controlului asupra instituţiilor care gestionează spaţiul istoriografic. Numai în acest fel se pot traduce principiile în fapte.

Mă opresc aici şi fac un pas înapoi, ca un provocator abil. Sunt convins că schiţarea unui proiect de viitor, chiar şi utopic, poate stimula, în modul cel mai productiv, competiţia dintre generaţia mea şi promoţiile anterioare de istorici. Să nu uităm însă că dacă acest proiect se va transforma în realitate, nu facem altceva decât să pregătim condiţiile ca peste un alt răstimp, nu foarte îndepărtat, o nouă ceată de tineri furioşi să conteste şi această generaţie... şi să o transforme în istorie.

4. Arhivele, publicul şi istoricii

Pe de o parte, trecutul se conservă în memoria noastră sub forma volatilă a amintirilor. Pe de altă parte, el se păstrează în muzee, în biblioteci şi arhive, instituţii specializate care stochează şi gestionează *izvoarele istorice*, mărturiile fragmentare ale timpurilor care s-au scurs[1]. Pentru epocile şi spaţiile care au produs o cultură scrisă semnificativă, aşa cum este cazul istoriei de o mie de ani a Transilvaniei, arhivele, specializate în păstrarea documentelor scrise, reprezintă locul privilegiat al întâlnirii noastre cu trecutul.

Voi expune, în rândurile care urmează, câteva consideraţii cu privire la rosturile şi modul de funcţionare al arhivelor noastre, în raporturile lor cu publicul larg, ca şi cu cercetătorii. Nu mă bazez, în formularea acestor idei, decât pe o competenţă limitată în domeniu, dobândită pe cale empirică. Ea nu se datorează, în primul rând, lecturilor de specialitate în domeniul arhivisticii, ci mai ales contactelor mele directe, şi acelea sporadice, cu universul arhivelor. Pe de altă parte, împrejurarea că privesc fenomenul arhivistic oarecum din afara acestuia (chiar dacă nu de la foarte mare distanţă) poate să-mi ofere, când scriu aceste rânduri, şi un mic beneficiu. Acela de a aborda subiectul

1. Pentru modalităţile de gestionare practică şi simbolică a trecutului, vezi lucrarea masivă a lui David Lowenthal, *Trecutul este o ţară străină*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2002. O scurtă teoretizare a rolului jucat de arhivă în operaţiunea de reconstituire istoriografică a trecutului la Paul Ricœur, *Memoria, istoria, uitarea*, Editura Amarcord, Timişoara, 2001, pp. 176-220: „Faza documentară: memoria arhivată".

cu o anumită neutralitate, fără prejudecăţi majore, fără complexe – prea grave – de inferioritate sau de superioritate. Iar dacă precara mea expertiză în domeniu mă împiedică să emit sentinţe calificate, totuşi nu voi ezita să formulez câteva *opinii* personale (argumentate într-o manieră retorică), în ideea că acest lucru reprezintă atât un privilegiu, cât şi o responsabilitate, pentru orice intelectual.

Stocarea memoriei scrise a umanităţii, în biblioteci şi arhive, este o întreprindere care interesează, în mod evident, ansamblul societăţii, publicul cel mai larg. Pe de altă parte însă, dat fiind că respectivele documente şi mărturii aparţin prin definiţie trecutului, chiar din momentul depozitării acestora, este limpede că gestionarea lor calificată nu poate fi asigurată decât de istorici. Din acest punct de vedere, tendinţa mai nouă de încadrare a arhivisticii în ansamblul unei ştiinţe generale a informaţiei, structurată din perspectiva unor interese de actualitate, mi se pare complet abuzivă. Arhivistica a fost şi rămâne o ştiinţă auxiliară a istoriei, prin natura obiectului său de activitate. De altfel, contactul dintre istorici şi arhive a pus în evidenţă, cel puţin până astăzi, o relaţie de dependenţă reciprocă: istoricii nu pot reconstitui trecutul în absenţa mărturiilor păstrate în arhive, la fel cum arhivele nu pot fi citite decât cu concursul istoricilor.

Din acest motiv, mă voi referi, mai întâi, la relaţia dintre istorici şi arhive.

Multă vreme, ideea pe care o enunţam mai sus, potrivit căreia istoria se face cu documente, de regulă acele documente pe care le păstrează arhivele, a fost considerată o axiomă a cercetării ştiinţifice de profil. Dar istoricii mentalităţilor au nuanţat această formulă: istoria, spun respectivii autori, se face cu surse şi cu imaginaţie, cu documente şi cu idei. Aşadar, arhivele nu sunt suficiente în vederea elaborării unui studiu istoric. Dar oare sunt ele indispensabile? Răspunsul meu la această întrebare este categoric negativ. Arhivele nu sunt indispensabile, chiar dacă se pot dovedi, adeseori, extrem de utile. Pe baza unei solide documentaţii de arhivă poţi să scrii şi un studiu foarte bun, dar şi unul foarte prost; după cum, tot aşa, folosind doar literatură secundară sau alte surse edite poţi să redactezi o lucrare valoroasă sau una mediocră. Apelul la sursa de arhivă nu asigură, în mod obligatoriu, succesul, după cum cred cei cărora le lipsesc tocmai ideile sau imaginaţia. Istoriografia are mai multe genuri, între care nu pot fi stabilite ierarhii sau discriminări. Utilă şi legitimă, din punctul de vedere al scrierii istoriei, este atât ediţia de documente, transcrise şi traduse din latineşte, cât şi o lucrare de interpretare, bazată doar pe bibliografie, sau o sinteză de popularizare, destinată publicului larg. Important este ca toate cele trei lucrări să respecte regulile metodologice şi standardele de calitate specifice genului respectiv.

Dacă aşa stau lucrurile în cazul *produsului finit* al muncii istoricului, sunt de acord însă cu ideea potrivit căreia arhiva şi munca migăloasă cu documentul de epocă sunt indispensabile pentru *formaţia* istoricului. Nu poţi să faci interpretare sau să emiţi speculaţii sofisticate, nu poţi să judeci teoriile altora, în cunoştinţă de cauză, dacă nu ai scuturat tu însuţi praful de pe dosarele îngălbenite din arhive, dacă nu ţi-ai canonit ochii, zile şi nopţi, pe filele manuscriselor acoperite cu cele mai ciudate grafii. Numai o asemenea ucenicie îţi poate facilita un contact mai adevărat, mai comprehensiv, atât cât permit limitele înguste ale cunoaşterii istorice, cu cei care nu mai sunt şi care nu au lăsat în urma lor decât documentele, acele rămăşiţe infime, disparate, din viaţa complexă şi bogată pe care au trăit-o cândva.

Pe de altă parte însă, este din ce în ce mai greu să cumulezi toate aceste competenţe, să cercetezi şi arhiva, dar să controlezi şi bibliografia, astăzi, când frontierele cunoaşterii

se extind cu o repeziciune uluitoare. În consecinţă, colegul Bogdan Murgescu, de la Universitatea din Bucureşti, propunea, într-o lucrare cu caracter metodologic, împărţirea rolurilor în cadrul echipelor de cercetare, între „sursologi", cum îi numea el, şi „interpretatori". Primii descifrează izvoarele, ceilalţi le analizează şi le interpretează. Evident, această specializare şi diviziune a muncii nu poate fi asumată decât într-un climat de strânsă colaborare, cu recunoaşterea reciprocă a meritelor specifice, egale ca importanţă, ale fiecărei categorii de activităţi[1].

După cum atrăgea însă atenţia un alt istoric bucureştean, profesorul Lucian Boia, cercetătorii au tendinţa să fetişizeze arhivele. Dar trebuie să fim conştienţi că recurgem la depozitele lor doar pentru că nu avem la îndemână o modalitate de cunoaştere mai generoasă. Orice elenist, scrie Boia, ar sacrifica fără regrete câteva documente greceşti dacă ar avea, în schimb, privilegiul să stea de vorbă cu un contemporan de-al lui Pericle[2]. Este esenţial aşadar să nu uităm că arhivele nu oferă istoricilor decât adevăruri parţiale, limitate, selectate şi deformate. Bineînţeles, arhivele nu au nici o vină în această privinţă. Hiba, dacă se poate vorbi despre aşa ceva, se leagă de caracterul limitat şi relativ al cunoaşterii istorice, ca şi de dorinţa noastră faustică, poate excesivă, de a şti cât mai mult.

Câteva lucruri, în continuare, despre relaţia dintre arhive şi publicul larg.

În România, relaţia dintre publicul larg şi arhive este una precară. În conştiinţa cetăţeanului de rând, arhivele se înfăţişează ca nişte cufere zăvorâte, în care se păstrează secretele mumificate ale naţiunii. Prea puţin sunt percepute arhivele în calitatea lor, veritabilă, de depozite vii şi funcţionale ale memoriei colective, dar şi ale trecutului nostru individual, familial sau comunitar. Această deficienţă majoră se datorează atât arhivelor, care nu sunt deschise şi orientate spre cetăţean, cât şi publicului nostru, care are alte priorităţi decât cercetarea arborelui genealogic. Să nu ne mirăm aşadar că politicienii care împart bugetul – şi care reflectă, de fapt, profilul mediu al cetăţeanului – manifestă un interes atât de redus faţă de problemele curente ale instituţiei. Din punctul de vedere al autorităţilor, cele mai importante lucruri sunt: 1. asigurarea unei paze adecvate a obiectivului; 2. prezenţa festivă a arhivelor în anumite secvenţe, de regulă cu caracter funerar, din cadrul circului ideologico-mediatic: la comemorări, simpozioane, sfeştanii şi parastase.

După cum le spune numele pompos care li s-a atribuit, toate arhivele de la noi sunt *naţionale*, naţionalismul fiind, în epoca modernă, după cum se ştie, cea mai puternică ideologie, cea mai eficientă metodă prin care o realitate socială oarecare poate fi îngropată în giulgiul solemn al unei retorici justificative. Arhivele noastre sunt subordonate aşadar interesului naţional. Ele sunt păstrătoarele patrimoniului naţiunii, ale acelor tainice adevăruri sacre care trebuie ferite cu gelozie, care trebuie ascunse chiar, ca într-un harem, de ochii rău-voitorilor dispuşi oricând să le pângărească.

Nu cred că arhivele trebuie să fie – prin definiţie şi la modul esenţial – naţionale. Fără îndoială, aceste instituţii sunt *şi* naţionale, ele conservă *şi* moştenirea culturală a unei naţiuni, o sumă de valori şi tradiţii colective, preţioase, codificate inclusiv sub

1. Bogdan Murgescu, *A fi istoric în anul 2000*, Editura ALL, Bucureşti, 2000, pp. 58-60.
2. Lucian Boia, *Jocul cu trecutul. Istoria între adevăr şi ficţiune*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 131.

forma severă a documentului de arhivă. Dar aceste hârtii şi documente prăfuite nu sunt, în nici un caz, numai ale românilor, ca să se poată numi naţionale. Ele sunt şi ale ungurilor, şi ale nemţilor, şi ale rromilor, şi ale Uniunii Europene, ele pot fi revendicate, de mâine, chiar şi de papuaşii interesaţi de un patrimoniu cultural ce aparţine, în ultimă instanţă, întregii omeniri.

Dacă arhivele nu mai pot fi în primul rând naţionale, în schimb, cred că ele trebuie numite şi considerate, prin excelenţă, instituţii publice („Arhivele Publice"), la fel ca şi bibliotecile, potrivit unei nomenclaturi şi unui statut vechi de când lumea. Fiind publice, arhivele trebuie să fie, în mod organic, *deschise*, orientate spre public, puse la dispoziţia tuturor, şi nu închise, zăvorâte, întoarse în mod etnocentric înspre valorile exclusiviste ale unei naţiuni sau ale altui grup oarecare, fie el şi acela al breslei istoricilor. Un particular sau o colectivitate privată pot să deţină o arhivă sau o bibliotecă personală, au chiar dreptul să o zăvorască, cu un anumit egoism, în propriul lor folos. Dar o arhivă patronată şi finanţată de un stat democratic, condus de reprezentanţii cetăţenilor, nu poate fi decât publică, deschisă în mod egal pentru toţi. Şi aceasta măcar din motivul că salariile angajaţilor săi sunt plătite din impozitele vărsate tocmai de publicul larg, la dispoziţia căruia se află.

Fără îndoială că accesul publicului în arhivă se face în conformitate cu anumite reguli, menite, în primul rând, să asigure protecţia şi conservarea documentelor. Dar dacă uităm că principala menire a instituţiei este aceea de a lăsa publicul *să intre* în arhivă, şi nu de a-l ţine afară, sub felurite pretexte, atunci lucrurile nu sunt deloc în ordine. În calitate de plătitor de impozite, nu înţeleg de ce trebuie să mai contribui, din venitul meu, la susţinerea unei instituţii care îmi limitează accesul la documente sau care mă obligă să-mi las laptopul la garderobă. În această situaţie, pot să-mi pun întrebări cu privire la utilitatea firmei respective, de genul celor formulate de califul Omar atunci când arabii au cucerit Alexandria. Dacă tot nu ne facilitează accesul la adevăr, la ce mai folosesc arhivele? Şi, mai ales, de ce se întâmplă acest lucru pe banii mei?

Pe de altă parte, trebuie să ţinem cont de faptul că privilegierea dimensiunii publice a arhivelor, pentru care pledez, este legitimă doar atât timp cât nu sunt lezate interesele private ale unei persoane particulare, atât timp cât este respectat dreptul fiecăruia la intimitate şi la propria imagine. Arhivele trebuie să pună la dispoziţia publicului informaţiile cu caracter *public*, dar trebuie să protejeze acea entitate care, într-o viziune liberală (dar şi într-una creştină), reprezintă valoarea supremă pe pământ, mai presus de public, de naţiune şi de orice altă colectivitate: trebuie să protejeze interesele individului.

Mulţi colegi cercetători regretă faptul că nu mai au acces la o serie de izvoare istorice preţioase, de pe la 1905, să zicem, ca urmare a reglementărilor ce restricţionează accesul public la documente cu caracter personal cu o vechime mai mică de o sută de ani. Le-aş putea înţelege supărarea, în numele solidarităţii noastre de breaslă. Însă atunci când am coordonat o disertaţie despre fenomenul prostituţiei în Transilvania interbelică, foarte bine documentată pe arhivele poliţiei, am realizat că poate nu mi-ar conveni să ştie toată lumea faptul că bunicul, june fiind, mai trecea şi el pe la bordel. Nu a fost cazul. Dar este dreptul meu, ca persoană privată, să gestionez asemenea informaţii, iar istoricul trebuie să înţeleagă faptul că are nevoie de acceptul celor implicaţi pentru a le studia sau pentru a le face publice. Atunci când este vorba despre familia sau persoana noastră, suntem stăpânii discreţionari ai propriului trecut, iar arhivele au obligaţia să ne protejeze

intimitatea şi pudoarea, în conformitate cu legislaţia europeană – dar, zic eu, şi în acord cu regulile bunului-simţ.

Voi încheia cu o referire la forurile tutelare ale arhivelor din România.

Aşa cum am încercat să sugerez şi până aici, arhivele nu sunt nicidecum neutre sau inocente, nu neapărat în raport cu publicul sau istoricii, ci mai ales în relaţia lor cu puterea politică. Aceasta este cea care le-a creat şi le-a alimentat cu documente. După cum scria acelaşi Lucian Boia, statul a înfiinţat arhivele din dorinţa de a controla nu numai prezentul, ci şi trecutul. Iar cercetătorii arhivelor riscă să acorde un credit nejustificat tocmai acestor informaţii partizane, sistematizate de instituţiile Puterii în propriul lor beneficiu[1].

Informaţiile pe care le păstrează arhivele au fost selectate potrivit intenţiilor explicite, sau cel puţin în conformitate cu dispozitivele de manipulare implicite, mai subtile, montate şi formulate de instituţiile creatoare de arhivă. Nici astăzi nu putem afla din dosarul unui informator sau al unei persoane urmărite decât exact acele lucruri pe care Securitatea însăşi a dorit să le cunoaştem cu privire la subiectul respectiv. Iar împrejurarea că arhivele au rămas până astăzi în subordinea aceluiaşi Minister de Interne, sub paza vigilentă a jandarmilor (ce să mai spunem despre instituţiile care gestionează arhivele Securităţii!), constituie una dintre cele mai triste ironii ale istoriei şi istoriografiei contemporane. Adevărul cu privire la România ultimelor decenii rămâne, pe mai departe, colorat în *bleumarin* sau, după caz, în *kaki*, aşa cum l-au pictat instituţiile emitente, conservat pe deasupra, cu grijă, în aceleaşi plicuri din hârtie reciclată, sub antetul ameninţător al MAI[2]. În paranteză fie spus, trebuie să mărturisesc că mă încearcă şi astăzi o uşoară strângere de inimă când primesc o invitaţie la vreun simpozion organizat de Arhivele Naţionale, aducându-mi aminte de câteva invitaţii pe care le-am primit cu mai bine de 15 ani în urmă, în plicuri atât de asemănătoare, expediate pe cheltuiala aceleiaşi generoase instituţii-mamă; erau nişte invitaţii pe care, nefiind un practicant al soluţiei Bukovski[3], le-am acceptat cu mare neplăcere.

Şi totuşi, nu se poate face nimic, vom rămâne în continuare prizonierii adevărurilor fabricate cândva de Big Brother, în căsuţa lui cu zăbrele la ferestre? Nu e cazul să fim atât de pesimişti, iar soluţiile există. Jandarmul trebuie lăsat la vatră sau trimis să caute infractori în piaţă, iar arhivele, dacă nu li se poate garanta chiar un statut independent şi un buget pe măsură (cum are, de pildă, CNSAS), ar putea fi trecute, cel puţin, sub autoritatea unui minister mai apropiat de natura funcţiei lor, cum este cel al Culturii. Decât să rămână o anexă subfinanţată pe lângă pompieri ori brigada de luptă împotriva crimei organizate, poate ar fi mai bine ca arhivele să îşi ocupe locul cuvenit, alături de monumente, biserici şi muzee, fără să-şi piardă, prin deplasarea respectivă, minimele privilegii pe care le mai deţin la ora actuală[4]. Iar întâlnirea istoricilor şi a publicului larg cu arhivele ar beneficia şi ea de auspicii mai fericite sub zodia culturii şi a spiritului, decât sub cea a puterii politice. Plicurile cu invitaţii ar primi şi ele un aspect mai

1. *Ibidem*, pp. 126-127.
2. Astăzi, sub titulatura de Minister al Administraţiei şi Internelor.
3. Vezi tipologia propusă de Nicolae Steinhardt în *Jurnalul fericirii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1991, p. 8.
4. Altă soluţie ar fi trecerea arhivelor în subordinea autorităţilor locale, mai aproape de controlul cetăţenilor.

prietenos. Sau, cel mai bine, s-ar putea renunţa cu totul la invitaţii şi la aprobări speciale, din momentul în care accesul la trecut, în arhivele noastre, va deveni – cu adevărat – *liber* şi *public*.

*
* *

Fără îndoială, o critică atât de severă la adresa arhivelor de la noi poate genera reacţii negative inclusiv în rândurile arhiviştilor, profesionişti devotaţi meseriei lor, pe care o servesc în condiţii dificile[1]. În anii din urmă, în relaţia lor cu publicul larg, arhivele au contribuit în mod lăudabil la reconstituirea dreptului de proprietate, punând la dispoziţia cetăţenilor actele necesare în vederea recuperării bunurilor ce le-au fost confiscate în timpul regimului comunist. Adeseori, arhivele publice au reprezentat ultima speranţă a acelor solicitanţi cărora statul român le-a refuzat, timp de un deceniu şi jumătate după 1989, restituirea caselor, terenurilor sau pădurilor pe care le-au moştenit.

Cu toate acestea, cetăţeanul nu poate uita că, atâta vreme cât arhivele nu se bucură de un statut independent, ele se situează, obiectiv vorbind, „de cealaltă parte a baricadei", de partea acelui stat căruia românii au să-i reproşeze destule lucruri, inclusiv în problema accesului la informaţiile cu caracter public. În România ultimelor decenii (incluzând aici şi perioada de după 1989) au murit destui oameni nevinovaţi fără ca statul *să ne dezvăluie măcar* cine au fost asasinii, ca să nu mai vorbim de tragerea la răspundere a acestora. În aceste condiţii, nu e de mirare că publicul, dornic să afle adevărul, îşi îndreaptă privirile mustrătoare inclusiv spre arhive. Degeaba explică specialiştii de aici că ei se ocupă mai ales cu paleografia documentelor medievale şi că sunt curaţi ca lacrima la capitolul istorie contemporană. Lumea nu prea mai are răbdare să îi asculte.

În ultimul timp, statul subliniază din nou rolul pe care trebuie să îl joace arhivele în „protejarea informaţiilor clasificate". Evident, astăzi nu li se mai spune „secrete de stat" – Măria de la MAI şi-a schimbat încă o dată pălăria. Aderarea României la NATO, lupta împotriva terorismului, alinierea la legislaţia comunitară oferă însă celor care deţin puterea politică nişte motive excelente pentru a restrânge din nou accesul cetăţenilor la datele de interes public, pentru a-şi redobândi monopolul (l-au pierdut oare cândva?) asupra informaţiei. Guvernanţii noştri par să cunoască foarte bine lecţia lui Foucault: cunoaşterea înseamnă putere.

În acest context, desigur, arhivistul nu poate decât să aplice legea. El proiectează şi gestionează, cu hărnicie, sisteme tot mai sofisticate de conservare a secretelor, sisteme care, iată, astăzi sunt deja informatizate. Evident, codurile lor de acces tot vor fi sparte, până la urmă, de către cei interesaţi, iar singurii inocenţi vor rămâne, pe mai departe, aceiaşi cetăţeni, de ieri sau de mâine, care nu trebuie să cunoască nici averile politicienilor şi nici bugetul operaţiunilor speciale dubioase. E suficient ca ei să plătească.

Dar în aceste circumstanţe cred că istoricii, intelectualii şi opinia publică nu au dreptul să stea cu mâinile în sân. Dacă este lăsat în pace, orice stat din lume (nu doar cel român) are tendinţa naturală de a pune la secret, cu timpul, fiecare bit de informaţie şi fiecare vorbă care scapă de pe buzele cetăţenilor săi. În această luptă continuă pentru

1. Am înregistrat asemenea reacţii cu ocazia unei comunicări prezentate la Arhivele Naţionale din Cluj-Napoca, în noiembrie 2004.

libertatea noastră şi pentru adevăr, arhivele reprezintă un câmp de bătălie care nu poate fi neglijat.

5. Imagologia comparată: proiectul unei discipline de sinteză

Ca orice spaţiu locuit, Transilvania este, din punct de vedere cultural, în primul rând o geografie simbolică. Plecând de la realitatea ei fizică, materială, percepţiile noastre construiesc o reprezentare a teritoriului în discuţie, o imagine subiectivă. Aceasta este „adevărata" Transilvanie – adică, mai bine spus, cea în funcţie de care se articulează gândurile şi acţiunile noastre. Imaginea respectivă pare atât de reală şi pentru că este împărtăşită în mod colectiv, solidar, de grupuri care numără uneori milioane de oameni. Dacă toţi văd lucrurile în acelaşi fel, se crede, înseamnă că acesta trebuie să fie adevărul – cu toate că, în fapt, de cele mai multe ori nu este vorba decât de prejudecăţi, clişee şi neînţelegeri.

Modalităţile de producere a acestor imagini sunt studiate, de multă vreme, de imagologia comparată. Aceasta este cel puţin o metodă, dacă nu chiar o veritabilă disciplină autonomă din câmpul ştiinţelor sociale şi umaniste, ce abordează modul în care se reflectă o realitate străină în conştiinţa unui anumit grup social. Respectiva direcţie de cercetare a produs până acum o întreagă bibliotecă de lucrări valoroase care conturează deja o istorie a imagologiei comparate. Momentele de glorie ale acestui tip de abordare (care, după părerea mea, sunt stinse astăzi, la începutul anilor 2000) pot fi plasate în ultimele decenii ale secolului trecut, cu precădere în anii '60, '70 şi '80. În consecinţă, voi prezenta în acest capitol o schiţă istorică menită să pună în evidenţă evoluţia imagologiei comparate, aşa cum se înfăţişa ea la începutul anilor '90. Dar chiar dacă astăzi încep să devină „istorie", metodele, conceptele şi perspectiva imagologiei comparate rămân o sumă de instrumente indispensabile pentru studierea fenomenelor sociale, în general, şi a identităţii istorice a Transilvaniei, în particular.

5.1. *Preliminarii*

După cum se poate observa cu uşurinţă, studiile referitoare la „imaginea celuilalt", alteritate, reprezentări sociale, imagini etnice, stereotipii, modele culturale etc. au în vedere aproximativ acelaşi obiect de cercetare. Dar această problematică este abordată, fie autonom, fie într-o manieră inter- şi transdisciplinară[1], de o sumă de discipline

1. Pentru accepţiunea corectă a acestor termeni, vezi volumul colectiv *Interdisciplinaritatea şi ştiinţele umane*, Editura Politică, Bucureşti, 1986, p. 11, unde sunt definite corelativ patru niveluri ale cooperării şi întrepătrunderii disciplinelor: *multidisciplinaritatea*, forma cea mai puţin dezvoltată a interdisciplinarităţii, constând în juxtapunerea anumitor elemente ale diverselor discipline pentru a pune în lumină aspectele lor comune; *pluridisciplinaritatea*, care presupune o comunicare simetrică între diferiţi specialişti şi diferite discipline; *interdisciplinaritatea*, o formă mai puţin dezvoltată a comunicării ştiinţifice în raport cu transdisciplinaritatea, implică un anumit grad de integrare între diferite domenii ale cunoaşterii şi între diferite abordări, ca şi utilizarea unui limbaj comun, permiţând schimburi de ordin conceptual

ştiinţifice diferite, unele chiar destul de îndepărtate ca metode şi obiective. Astfel, studiul imagologiei este cultivat de *literatura comparată*, de *psihologia socială* şi de *ştiinţa istorică*, luată în general, aceasta din urmă mai ales prin istoria mentalităţilor, istoria culturii şi istoria relaţiilor internaţionale, dacă le considerăm ca discipline aparte.

Există apoi şi alte discipline sau domenii de cercetare care ating, mai mult sau mai puţin, tematica imaginilor etnice şi culturale: antropologia culturală şi etnologia, atunci când, de exemplu, abordează problematica aculturaţiei; sociologia, prin studiul etnicităţii sau al relaţiilor dintre „centru" şi „periferie"; filosofia culturii, estetica, teoria şi istoria literară, prin contribuţiile referitoare la problema „specificului naţional" sau a raporturilor dintre „tradiţionalism" şi „modernism"; alte domenii ale ştiinţei literaturii, axate pe tema circulaţiei şi receptării operei literare: sociologia literaturii sau estetica receptării; iconologia, ca ramură a istoriei artei, în ceea ce priveşte imaginile transmise prin limbaj figurativ; disciplinele sistemelor generale: teoria comunicării, cibernetica, semiotica, gramaticile formale – nu atât printr-o atenţie specială acordată imagologiei, cât prin sugestiile metodologice, tehnicile şi conceptele care pot fi aplicate în studiul alterităţii; teoria relaţiilor internaţionale, studiul opiniei publice şi al propagandei – în măsura în care aceste domenii nu sunt acoperite de disciplinele evocate mai sus, aparţinând ştiinţelor politice.

În faţa acestui redutabil arsenal pluridisciplinar, principala dificultate de ordin epistemic şi metodologic a imagologiei comparate o constituie realizarea efortului transdisciplinar şi de sinteză necesar unificării unor optici, metode şi concepte atât de diferite, care se focalizează totuşi, deşi din unghiuri diverse, asupra unei problematici comune. Printr-un travaliu de reunire a bagajului terminologic, conceptual şi metodologic al ştiinţelor interesate în studiul alterităţii se poate imagina proiectul unei discipline de sinteză – cea mai potrivită denominaţie pare a fi cea de *imagologie comparată* – care ar beneficia de avantajul integrării contribuţiilor disciplinelor particulare, în beneficiul unei viziuni globalizante, comprehensive, atât de dorită în peisajul ştiinţelor socioumane contemporane.

Voi încerca aşadar, în capitolul de faţă, să delimitez punctul de plecare al unui asemenea demers, prin evidenţierea contribuţiilor aduse la studiul alterităţii de către cele trei mari discipline interesate pe care le-am evocat anterior. Prin prezentarea distinctă a noţiunilor, a perspectivei şi a metodelor folosite de către acestea putem surprinde aportul specific al fiecărei discipline. Ulterior, plecând de aici, se poate continua cu identificarea punctelor comune, iniţierea dialogului şi a conlucrării metodologice, aplicarea transdisciplinară a tehnicilor şi ipotezelor de lucru, stabilirea relaţiilor de sinonimie terminologice şi conceptuale, formularea concluziilor comune.

Desigur, compartimentarea prea rigidă a contribuţiilor, în paragrafe dedicate în mod special literaturii comparate, psihologiei sociale şi istoriei (altminteri necesară, din raţiuni evidente de organizare a expunerii), ar schematiza excesiv tabloul dinamic al constituirii imagologiei comparate, caracterizat tocmai prin interferarea complexă a diverselor discipline. Pentru a evita această simplificare, am procedat, în cadrul fiecărui paragraf

---

şi metodologic; în fine, *transdisciplinaritatea*, o întrepătrundere a mai multor discipline şi o coordonare a cercetărilor susceptibile să ducă, în timp, la constituirea unei noi discipline sau a unui nou domeniu al cunoaşterii.

destinat unui anumit domeniu, la identificarea punctelor de contact interdisciplinar sesizate, stabilind pentru fiecare concept, noţiune sau metodă din câmpul disciplinei respective, care se preta la o atare operaţiune, relaţiile de analogie, de paralelism sau de sinonimie cu elementele similare din sfera unei discipline diferite.

Această manieră de prezentare reflectă mai fidel însuşi procesul de edificare a imagologiei comparate, în cadrul căruia unele discipline participante nu au evoluat nici până în prezent pe căi separate, ci, dimpotrivă, au contribuit împreună, prin interacţiune şi interferenţă, la conturarea unui domeniu de studiu al alterităţii. Este mai ales cazul literaturii comparate şi al istoriei mentalităţilor (cărora li s-a asociat, mai apoi, istoria relaţiilor internaţionale), care şi-au împrumutat adeseori metodele şi perspectiva, împletindu-şi demersurile într-un efort conjugat de descifrare a unui teritoriu comun. Este însă mult mai puţin cazul celuilalt mare partener în ipoteticul cartel al imagologiei comparate, psihologia socială, care, deşi a dezvoltat o direcţie proprie de studiere a alterităţii şi a reprezentărilor sociale (fără îndoială, cea mai temeinică), a făcut-o pe un drum separat, participând într-o măsură insuficientă la dialogul cu celelalte ştiinţe ce au ca obiect domeniul imagologiei, mai ales în perimetrul ştiinţific românesc. La noi, abia contribuţiile mai recente ale Luminiţei Iacob şi, ulterior, cele ale lui Alin Gavreliuc au reuşit să facă legătura între psihologia socială şi imagologie, aşa cum a fost ea practicată, până la respectivii autori, doar de istorici sau literaţi.

În consecinţă, în capitolul de faţă voi încerca să subliniez şi importanţa pe care psihologia socială o prezintă pentru cercetările de imagologie comparată, aducând în atenţia istoricilor şi a comparatiştilor câteva concepte şi metode utilizate de această disciplină în studiul alterităţii, în vederea realizării acelei perspective imagologice integratoare amintite anterior[1].

5.2. *Domeniul alterităţii*

Înainte de a trece la expunerea propusă e necesar să clarificăm câteva aspecte legate de obiectul de studiu al imagologiei, ca şi de poziţia cercetătorului faţă de acest gen de investigaţie. Principala obiecţie de ordin general care poate fi adusă cercetărilor de tip imagologic se referă la faptul că ele au în vedere, în primul rând, studiul unei imagini, al unei reflectări indirecte, subiective – aşadar eronată – a realităţii istorice şi sociale, în locul abordării directe a realităţii „obiective" a faptelor, aşa cum au fost ele într-adevăr, după formula bine cunoscută a istoriografiei pozitiviste. După cum se poate deduce, obiecţia vine mai ales din rândul istoricilor, fapt explicabil nu numai prin persistenţa des incriminatei mentalităţi pozitiviste, ci şi prin specificul elementelor (surse, date, fapte) cu care istoricul operează în mod tradiţional şi care aparţin adeseori unui nivel mai concret, mai „palpabil" al realităţii.

1. Referinţele bibliografice ale acestui capitol se opresc la nivelul anilor '90, când imagologia comparată a ajuns la un moment de maturitate, dacă nu de apogeu. Ca urmare, nu sunt înregistrate decât contribuţiile şi bibliografia existente până la acea dată. Pentru evoluţia cercetărilor de după 1990 şi până astăzi, vezi capitolul următor: „De la «imaginea celuilalt» la geografiile simbolice".

Pentru a contracara această întâmpinare, voi aduce două argumente în favoarea studiului alterităţii, a căror înseriere poate conduce la definirea mai clară a specificului imagologiei comparate.

5.2.1. În primul rând, putem reţine ca o constatare general acceptată, indiferent de nuanţe, faptul că istoricul nu abordează niciodată o realitate în sine, aşa cum e ea, ci doar o anumită reprezentare a acesteia, o imagine proprie unei anumite epoci sau societăţi, distorsionată de ecranul subiectiv al cercetătorului, al surselor sau, pur şi simplu, al timpului interpus. Toate doctrinele de filosofie a istoriei (mai puţin, poate, cea subiacentă pozitivismului istoriografic) recunosc, într-un fel sau altul, mai mult sau mai puţin, doza de relativitate a adevărului istoric „obiectiv", indiferent dacă o atribuie deformărilor de ordin ideologic sau unor dificultăţi gnoseologice de apropriere cognitivă a realităţii[1]. Altfel spus, se acceptă faptul că avem de-a face cu imagini.

Într-un mod similar judecă lucrurile şi istoriografia actuală, în special istoria mentalităţilor. Deşi se întâlneşte, în mod paradoxal, cu pozitivismul, prin reacţia de respingere vehementă a oricărei filosofii a istoriei, demersul istoriografic al istoriei mentalităţilor subîntinde, implicit, un răspuns original la problema teoretică evocată, răspuns care rezonează, de altfel, din punctul de vedere al raportului imagine istoriografică *versus* cadru referenţial, cu perspectiva relativismului epistemologic de care aminteam anterior. Astfel, nici istoricul mentalităţilor nu are în vedere studiul unei realităţi istorice imuabile, ci specificul unei anumite epoci şi societăţi. Dar, în acelaşi timp, el dezavuează şi proiectarea în trecut a perspectivei contemporane, posibilă prin intervenţia în procesul cunoaşterii a sensibilităţii actuale, a structurilor mentale şi intelectuale marcate de prezent ale cercetătorului. Atunci, idealul ar fi ca istoricul să reconstituie realitatea socială pe care o vizează pornind din interiorul acesteia, din cadrul structurilor sale de sensibilitate, elaborând o construcţie în acord cu imaginea pe care respectiva societate o avea despre realitatea înconjurătoare. Să scrii istoria nu din perspectiva actuală, a cercetătorului, ci din cea trecută, care este chiar cea a societăţii studiate[2]. Evident că pentru a ajunge la un asemenea obiectiv, poate uşor utopic, e necesară o viziune comprehensivă, simpatetică, o explicaţie de natură intenţională, deoarece altminteri, pe calea explicaţiei analitice şi cauzale, se poate ajunge uşor la un cerc vicios: pentru a cunoaşte tiparul de sensibilitate al unei alte societăţi trebuie să te situezi în acea perspectivă, să ţi-o însuşeşti; dar pentru a ţi-o însuşi, trebuie ca în prealabil să o cunoşti.

1. O expunere teoretică privind caracterul cunoaşterii istorice, făcută de pe poziţii marxiste, la Jerzy Topolski, *Metodologia istoriei*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, pp. 212-247 (vezi mai ales capitolul „Relativismul cognitiv...", pp. 227-236); similar, la Alexandru Tănase, Victor Isac, *Realitate şi cunoaştere în istorie*, Editura Politică, Bucureşti, 1980, *passim*; Nikolai Iribagiakov, *Clio în faţa judecăţii filozofiei burgheze*, Editura Politică, Bucureşti, 1980, pp. 239-402; Adam Schaff, *Istorie şi adevăr*, Editura Politică, Bucureşti, 1982, *passim*.
2. Pentru o astfel de perspectivă istoriografică, vezi Georges Duby, „Istoria sistemelor de valori", în antologia lui Alexandru Duţu, *Dimensiunea umană a istoriei*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1986, pp. 140-154; Georges Duby, „Histoire sociale et idéologies des sociétés", în Jacques Le Goff, Pierre Nora (coord.), *Faire de l'histoire*, vol. I, Gallimard, Paris, 1974, pp. 147-168; concluzii similare ale istoricilor literari atenţi la istoricitatea normelor estetice sugestiv expuse în studiul lui Alexandru Duţu, „Reconsiderarea literaturii vechi", în *Istoriografia literară românească*, Editura Minerva, Bucureşti, 1984, pp. 184-185.

Comprehensiunea, ca modalitate generală de cunoaştere în ştiinţele umane, oferă însă temeiurile necesare pentru depăşirea unei asemenea probleme[1].

Desigur, o atare concepţie cu privire la raportul dintre cercetător şi obiectul studiat, în care, după cum am văzut, imaginile joacă un rol foarte important, nu este proprie numai istoriei mentalităţilor. Ea se datorează, ca tehnică aplicativă şi ca generalizare teoretică, etnologiei şi antropologiei culturale[2], axându-se aşadar, la început, pe studiul societăţilor tradiţionale, dar cucerind, la ora actuală, întregul spaţiu al ştiinţelor socioumane. O vom regăsi în domeniul mai apropiat al psihologiei sociale, în psihologia inter- şi transculturală, care se ocupă de probleme, cum ar fi definirea inteligenţei sau cogniţia socială, plecând tocmai de la sistemul de referinţe şi de valori al societăţii studiate, de la imaginea pe care aceasta o are vizavi de conceptele şi procesele analizate[3]. O regăsim în domeniul mai îndepărtat al literaturii comparate sau al istoriei culturale, unde cercetarea influenţelor şi a surselor e înlocuită de studiul interacţiunii modelelor culturale, al literaturilor şi al culturilor „periferice", privite dinăuntru, prin prisma afirmării specificităţii şi identităţii acestora în concertul internaţional[4].

5.2.2. Al doilea argument adus în favoarea cercetărilor de imagologie comparată vine să completeze şi să explice schema de până acum, în care, după ce, iniţial, am pus

1. Despre comprehensiune, în accepţiunea pe care i-o acordă „hermeneutica filosofică" a lui Hans Georg Gadamer, vezi Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, pp. 216-223; tot aici, la pp. 257-262 – o expunere a teoriei explicaţiei intenţionale în istorie a lui von Wright. Tot despre hermeneutică şi comprehensiune, în Alexandru Boboc, *Adevăr şi conştiinţă istorică*, Editura Politică, Bucureşti, 1988, *passim*. Pentru tipurile de explicaţie în istorie, vezi şi Jerzy Topolski, *op. cit.*, pp. 369-399, unde accentul se pune însă mai ales în sens invers, pe teoria deductiv--nomologică a lui C.G. Hempel.
2. Manifestată prin abandonarea europocentrismului şi prin sesizarea specificităţii viziunii despre lume a societăţilor „primitive"; vezi Claude Lévi-Strauss, *Gândirea sălbatică*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970.
3. Vezi Pantelimon Golu, *Orientări şi tendinţe în psihologia socială contemporană*, Editura Politică, Bucureşti, 1988, pp. 168-175.
4. Alexandru Duţu, *Modele, imagini, privelişti*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979, pp. 5-29. Se pot adăuga acestor consideraţii, privitoare la relaţia dintre imagini şi cadrul lor referenţial, argumentele concordante ale lui Daniel-Henri Pageaux, „Une perspective d'études en littérature comparée: l'imagerie culturelle", *Synthesis*, VIII, 1981, p. 171, referitoare la „iluzia referenţială" (inspirate, la rândul lor, de o demonstraţie semiotică a lui Umberto Eco): definirea imaginii ca „reprezentare a unei realităţi culturale străine faţă de care fiecare individ sau grup care o elaborează îşi relevă şi îşi precizează spaţiul ideologic în care se situează" conduce la eliminarea falsei probleme care se pune adeseori în studiul imaginilor, asupra „falsităţii" sau „gradului de fidelitate" al unei imagini în raport cu realul „privit". Etichetarea imaginii drept un „analogon" al realului (de unde „erorile" de percepţie) produce iluzia referenţială: în funcţie de ce etalon măsurăm „falsitatea" imaginii? Plecând de la care dat obiectiv judecăm „fidelitatea" imaginii faţă de ceea ce am numit real? De fapt, studiul imaginii trebuie să se ocupe mai puţin de gradul de „realitate" al imaginii în raport cu realul, decât de conformitatea sa faţă de un model cultural preexistent, la nivelul culturii „privitoare", nu al celei „privite". Imaginea fiind, până la un punct, limbaj (limbaj despre celălalt), ea se revendică, evident, de la o realitate pe care o desemnează şi o semnifică. Dar adevărata problemă e cea a logicii imaginii, a „adevărului", şi nu a „falsităţii" sale.

accentul pe relaţia dintre un cadru referenţial şi imaginea sa ipostaziată într-o anumită formă de cunoaştere, am insistat apoi pe ideea ca această imagine să fie proprie respectivului cadru referenţial, să reprezinte o reflectare directă a acestuia, şi nu una deformată de sistemul de referinţă al unui observator exterior. Plecând de la această situaţie, trebuie adus în discuţie faptul esenţial că imagologia comparată nu are în vedere o relaţie de tip binar, intervenită între un cadru de referinţă şi imaginea noastră despre acel obiect, ci un set complex de relaţii, generat de interacţiunea a cel puţin şase elemente principale. Astfel, avem un prim element reprezentat de un cadru de referinţă, care, în cazul nostru, este întotdeauna o realitate socială, fie ea individuală sau colectivă; un al doilea element, care este *imaginea de sine* a respectivului cadru referenţial (dată fiind situaţia sa de entitate socială, acesta dezvoltă în mod obligatoriu o atare autoimagine); un al treilea element, constituit de *imaginea celuilalt*, imaginea pe care cadrul de la care am plecat şi-o face despre partenerul său, o entitate diferită, străină; al patrulea element, reprezentat de acest nou cadru referenţial, definit ca o altă entitate socială, aflată în relaţie cu prima; în mod analog, al cincilea element, dat de *imaginea de sine* a acestui cadru referenţial, şi, în fine, al şaselea element, constituit din *imaginea celuilalt* dezvoltată de acest al doilea cadru referenţial.

Reluând datele unei teorii ştiinţifice, Miguel de Unamuno a figurat deosebit de plastic aceste raporturi, observând că, de fiecare dată când doi indivizi, Ion şi Toma, se află într-o relaţie oarecare, la această relaţie participă, de fapt, nu două, ci şase personaje: trei Ion – Ion cel real, Ion cel ideal al lui Ion, Ion cel ideal al lui Toma – şi trei Toma – Toma cel real, Toma cel ideal al lui Toma, Toma cel ideal al lui Ion[1].

Din aceste distincţii rezultă faptul că nu există nici autocunoaştere absolută (Ion cel ideal al lui Ion nu se suprapune niciodată cu Ion cel real) şi nici intercunoaştere absolută (Ion cel ideal al lui Toma diferă şi el de Ion cel real), ci întotdeauna elementul esenţial al intercomunicării umane este dat de anumite reprezentări, imagini ale celuilalt şi ale propriei identităţi[2].

Pentru definirea domeniului de studiu al imagologiei comparate, aceste observaţii prezintă un interes special datorită punerii în evidenţă a raportului dintre *imaginea de sine* şi *imaginea celuilalt*, relaţie fundamentală pentru cercetările de alteritate. Într-adevăr, chiar în eventualitatea în care nu acordăm atenţie cadrului de referinţă, pentru a nu cădea în iluzia referenţială de care aminteam anterior[3], ne rămâne posibilitatea relaţionării imaginii pe care colectivitatea şi-o făureşte despre sine cu imaginea pe care o are despre ceilalţi (operaţie deosebit de utilă pentru definirea identităţii, a deschiderilor spre lume şi a proiecţiilor ideologice ale respectivei societăţi), ca şi a comparaţiei dintre imaginea de sine şi imaginea pe care ceilalţi o au faţă de respectiva colectivitate, ca modalitate de verificare şi de apreciere a diferitelor reprezentări.

---

1. Citez acest exemplu după Liviu Antonesei, „Autocunoaşterea şi inter-cunoaşterea", în *Comportament şi civilizaţie*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 167.
2. Semnificativă pentru plasarea acestor interacţiuni într-o perspectivă filosofică mai amplă mi se pare imaginea „cercului hermeneutic" al lui Heidegger: „cunoaşterea lumii de către om şi comprehensiunea de sine a omului se presupun reciproc, încât cunoaşterea include o anumită comprehensiune de sine, iar aceasta din urmă o anumită perspectivă asupra lumii" (*apud* Andrei Marga, *op. cit.*, p. 217).
3. Vezi *supra*, consideraţiile lui Daniel-Henri Pageaux.

5.2.3. Chiar dacă studiul imaginilor poate constitui o modalitate de analiză privilegiată, nu trebuie să uităm nici faptul că apelul la cadrul referenţial al acestori imagini rămâne, mereu, o posibilitate deschisă. Desigur, imagologia comparată studiază reprezentări sociale, cum ar fi prejudecăţile naţionale sau imaginile etnice, urmărindu-le geneza, evoluţia şi modul în care s-au răsfrânt la nivel politic sau cultural, în producţiile artistice sau în relaţiile internaţionale, fără a-şi propune să verifice veridicitatea unor atari imagini prin raportarea la însuşirile sau caracteristicile naţionale ale diferitelor popoare. Totuşi, în măsura în care investigarea autentic ştiinţifică a unor asemenea însuşiri (modalităţi specifice de percepţie şi de interpretare a lumii, trăsături stilistice, atitudini comportamentale etc.) nu este alterată de prejudecăţi ideologice, naţionaliste, fără îndoială că imagologia nu poate refuza relaţionarea anumitor reprezentări cu anumite însuşiri colective, bineînţeles, cu toată precauţia reclamată de o atare perspectivă[1].

Şi în acest domeniu se remarcă o emulaţie interdisciplinară, de la studiile interbelice de morfologie a culturii, vizând delimitarea „matricelor stilistice" ale diferitelor popoare, continuând cu încercările antropologiei culturale de a contura o „personalitate de bază" şi mergând până la demersul mult mai coerent al etnopsihologiei, angajată în descifrarea „caracteristicilor naţionale"[2]. Cu atât mai mult va fi interesată în această direcţie istoriografia, pentru care raportarea procesului imagologic la o realitate istorică referenţială va rămâne, fără îndoială, o permanentă tentaţie.

5.3. *Literatura comparată*

Istoria literară comparată este disciplina cea mai apropiată de imagologia comparată. Dacă domeniul alterităţii nu ar fi revendicat în egală măsură de alte ştiinţe interesate – existând, prin aceasta, posibilitatea constituirii unei discipline de sinteză cu profil autonom şi specific –, fără îndoială că imagologia ar rămâne o simplă ramură a literaturii comparate.

---

1. Este deosebit de instructivă circumspecţia extremă pe care o manifestă disciplinele umaniste în Occident, mai ales în Germania, faţă de acele studii şi teorii care ar putea conduce, chiar şi involuntar, la concluzii rasiste sau naţionaliste. Cercetările care vizează delimitarea trăsăturilor specific naţionale ale popoarelor sunt privite cu maximă reţinere, în ideea că diferenţierile „constatate" pot duce la stabilirea unor ierarhii între diverse naţiuni şi grupuri etnice, pe baza pretinselor calităţi sau defecte ale acestora (vezi, de pildă, scoaterea din uz şi „alergia" faţă de termenul de „psihologie a popoarelor" – *Völkerpsychologie* –, lansat tocmai în Germania, de către Lazarus, Steinthal şi Wundt ; de comparat cu interesul pe care îl suscită şi astăzi, la noi, studiile şi aprecierile cu privire la „specificul naţional"). Prin atenţia acordată imaginilor etnice, în dauna studierii unor „realităţi" (adesea denaturate de prejudecăţi, de complexe de inferioritate sau superioritate), imagologia contribuie tocmai la evidenţierea şi cunoaşterea falselor reprezentări şi ideologii, dezvăluind că mecanismele interacţiunilor şi ale conflictelor interetnice au cel mai adesea la bază tocmai asemenea prejudecăţi şi reprezentări eronate, şi nu pretinse însuşiri şi caracteristici naţionale care ar face dificilă convieţuirea unor grupuri diferite. Vezi, în acest sens, Hugo Dyserinck, „Imagologia comparată", în antologia citată a lui Alexandru Duţu, *Dimensiunea umană...*, ed. cit., pp. 204-209.
2. Vezi Ioan Radu, „Teorie şi metodă în etnopsihologie", *Revista de psihologie*, 36, 1990, nr. 1, pp. 5 *sqq.* ; Dionisie Petcu, *Conceptul de etnic*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980.

5.3.1. Necesitatea abordării imaginilor naţionale în cadrul programului de studii al literaturii comparate a fost subliniată încă de la sfârşitul secolului al XIX-lea, când Louis Paul Betz fixa, ca temă comparatistă, „aprecierile reciproce ale naţiunilor şi popoarelor" (1896)[1]. F. Baldensperger şi Paul Hazard[2] vor continua să sprijine această direcţie, pentru ca ea să fie apoi remarcabil concretizată de către un alt mare comparatist francez, J.M. Carré. Pe de o parte, acesta va argumenta, din punct de vedere teoretic, necesitatea studierii problemei „străinul aşa cum este el privit", considerată un domeniu de viitor al comparatisticii; pe de altă parte, va ilustra el însuşi, în mod aplicat, această tendinţă, printr-o serie de lucrări de imagologie[3], în care lansează conceptul de „miraj" – ca formă specifică de heteroimagine naţională –, termen folosit şi astăzi în studiile dedicate alterităţii.

Orientarea imagologică e susţinută, după cel de-al doilea război mondial, de către continuatorul său, M.F. Guyard, care o teoretizează în sinteza sa de literatură comparată (1965)[4], la fel cum îi acordă spaţiu alţi doi autori francezi ai unui tratat de comparatistică, Cl. Pichois şi A.M. Rousseau (1967)[5].

Este interesant faptul că, în pofida acestei îndelungate cariere, îndeosebi de tradiţie franceză, imagologia comparată a avut de suferit, în perioada postbelică, o serie de atacuri deosebit de virulente venite din spaţiul literaturii comparate, adică tocmai din cadrul domeniului care îi dăduse viaţă.

Ele au fost iniţiate în 1953, prin autoritatea lui R. Wellek[6], care afirma că imaginea unei ţări în literatură nu poate constitui obiectul ştiinţei literare. Utilizând şi alte surse decât textul literar, adoptând o perspectivă indiferentă faţă de valoarea artistică şi specificitatea literară a acestuia, imagologia s-ar situa, astfel, pe un teren extraliterar; în consecinţă, problematica sa ar aparţine, în mod exclusiv, domeniului ştiinţelor sociale. Dincolo de această excludere necesară din raţiuni ce ţin de clasificarea disciplinelor, imagologia era considerată o prezenţă de-a dreptul nocivă în spaţiul ştiinţei literaturii, care ar deturna atenţia cercetătorilor de la dimensiunea estetică fundamentală, imanentă, a textului literar, în favoarea unor aspecte sociologice exterioare acesteia[7].

---

1. Hugo Dyserinck, *op. cit.*, pp. 198-199.
2. *Ibidem*; semnificativ este şi titlul unei intervenţii ocazionale a lui Paul Hazard, din 1906, citată de Dyserinck: „Comment les étrangers jugent la France".
3. *Scriitorii francezi şi mirajul german*, *Călători şi scriitori francezi în Egipt* (lucrări menţionate de Hugo Dyserinck, loc. cit., respectiv de Alexandru Dima în *Principii de literatură comparată*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1969, p. 137).
4. Marius-François Guyard, *La littérature comparée*, PUF, Paris, 1965, cap. VIII: „L'étranger tel qu'on le voit".
5. Claude Pichois, André-Marie Rousseau, *La littérature comparée*, Armand Colin, Paris, 1967. Poate fi menţionată şi sinteza citată a comparatistului român Alexandru Dima (ediţia a II-a, Bucureşti, 1972, cap. „Imaginea străinului în diferite literaturi naţionale").
6. René Wellek, „The concept of comparative literature", *Yearbook of Comparative and General Literature*, vol. II, 1953, pp. 1-5; René Wellek, „The crisis of comparative literature", comunicare la cel de-al doilea Congres de literatură comparată de la Chapell Hill, 1958. Autorul este cunoscut la noi mai ales prin traducerea *Istoriei criticii literare moderne*.
7. Pentru o critică a ideilor lui René Wellek, vezi Alexandru Duţu, *Modele, imagini, privelişti*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979, pp. 70-71, precum şi Hugo Dyserinck, *op. cit.*, pp. 197-200.

În sfera comparatisticii, criticile lui Wellek au cunoscut un ecou îndelungat[1], lor adăugându-li-se şi alte voci de prestigiu, cum ar fi cea a lui R. Etiemble[2], care, în pofida unei viziuni comparatiste ecumenice şi a atenţiei acordate literaturilor de mică audienţă, respingea, de asemenea, studiul imaginilor în favoarea relevării analogiilor structurale, născute în absenţa contactelor şi explicabile tot prin factori morfopoietici, formali, ţinând de natura specificităţii şi „imanenţei" literare.

Privite din afară, contestările evocate pot fi puse, în fond, pe seama vocaţiei multidisciplinare a studiului alterităţii, constituindu-se astfel într-un argument suplimentar în favoarea depăşirii limitelor impuse imagologiei de către istoria literară şi a articulării sale într-o disciplină mai complexă.

Era firesc însă ca prea apăsata subliniere a factorului estetic în defavoarea celui sociologic să producă, în cele din urmă, o reacţie adversă şi în cadrul comparatisticii. Pe fondul acesteia, ultimele decenii ale secolului XX au cunoscut o nouă înflorire a imagologiei în spaţiul literaturii comparate.

Meritul revine îndeosebi comparatiştilor din universităţile germane care au creat o veritabilă şcoală de imagologie comparată şi au acreditat denumirea disciplinei (*Komparatistische Imagologie*), ilustrând-o atât prin contribuţii teoretice care definesc problematica şi obiectul său de studiu, cât şi prin numeroase cercetări aplicative. Se remarcă cercetători ca Hugo Dyserinck, cunoscut prin studiile sale privitoare la imaginile naţionale prezente în scrierile simboliştilor belgieni de limbă franceză (studii care au reabilitat acest gen de cercetări), precum şi prin cele referitoare la problematica imagologiei[3], Klaus Heitmann, specialist în literaturile romanice moderne, sau Manfred Fischer, autor al unei lucrări care se ocupă de istoria studierii imaginilor naţionale, văzută tocmai ca o componentă a istoriei literare comparate[4].

Dincolo de depăşirea unei etape în evoluţia comparatisticii, succesul imagologiei s-a bazat însă şi pe un efort pluridisciplinar, concretizat prin apelul la istoria mentalităţilor[5], ca şi la unele cercetări de sociologie sau de psihologie socială[6].

---

1. Mai ales în rândurile comparatiştilor americani ; vezi Ulrich Weisstein, *Comparative Literature and Literary Theory*, Indiana University Press, Bloomington, 1973, *apud* Al. Duţu, loc. cit.
2. Vezi René Etiemble, *Comparaison n'est pas raison. La crise de la littérature comparée*, Gallimard, Paris, 1963, precum şi comentariile lui Adrian Marino, *Etiemble ou le comparatisme militant*, Gallimard, Paris, 1982, ale lui Paul Cornea, *Regula jocului*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1980, p. 92, şi Alexandru Duţu, *Literatura comparată şi istoria mentalităţilor*, Editura Univers, Bucureşti, 1982, pp. 43-44.
3. Hugo Dyserinck, „La pensée nationale chez les auteurs flamands d'expression française de la génération de 1880", în volumul *Actes du IV^e Congrés de l'AILC*, Paris, 1966, pp. 309-316 ; Hugo Dyserinck, „Zum Problem der «images» und «mirages» und ihrer Untersuchung im Rahmen der vergleichende Literaturwissenschaft", *Arcadia*, I, 1966, pp. 107-120 ; Hugo Dyserinck, „Imagologia comparată", în antologia citată, pp. 197-209.
4. Manfred Fischer, *Nationale Images als Gegenstand Vergleichender Literaturgeschichte*, Bouvier, Bonn, 1981.
5. Aşa cum demonstrează convingător Alexandru Duţu, în volumul *Literatura comparată şi istoria mentalităţilor*, ed. cit.
6. Vezi, de pildă, Manfred Fischer, „Komparatistische Imagologie", *Zeitschrift für Sozialpsychologie*, 1979, 1, pp. 30-44.

5.3.2. Istoria culturală şi istoria mentalităţilor au împrumutat studiilor de alteritate din sfera comparatisticii îndeosebi sursele şi tehnicile lor de lectură. Desigur, principalul material al imagologiei literare rămâne textul literar – chiar cel de bună calitate artistică –, tocmai acesta conţinând, de obicei, imagini complete ale celuilalt, nuanţate şi, în acelaşi timp, puternic reprezentative social. Dar dacă vrem să depăşim simpla înregistrare a unei imagini naţionale, aşa cum apare ipostaziată într-un roman de mare succes, dacă vrem să răspundem la întrebări de genul: cum a apărut această imagine, care sunt canalele ei de difuzare, cine o împărtăşeşte şi în ce măsură, pe diferite paliere sociale – ca să nu mai vorbim de efectele sale asupra comportamentului uman, asupra deschiderii culturale a societăţii respective sau a politicii sale externe –, atunci, în mod evident, trebuie utilizate surse extraliterare, specifice muncii istoricului: documente ce consemnează circulaţia cărţilor, a oamenilor şi a mărfurilor, presa, almanahul, calendarul, corespondenţa privată, documentele figurative, imagini grafice sau plastice, care traduc în limbaje diverse tiparele de sensibilitate ale unei societăţi[1].

Oricum, obiectivul principal al imagologiei literare îl constituie studiul literaturii, iar sursele adiacente o ajută, în fond, să rezolve probleme specific literare, descifrarea imaginilor prezente în textul beletristic dezvăluindu-i niveluri estetic semnificative, care ar rămâne altminteri obscure. Pentru a sta mai aproape de specificul metodelor şi al conceptelor sale, imagologia literară s-a folosit, în mod tradiţional, mai ales de surse şi elemente de analiză din domeniul literar. O dată, texte cum ar fi cele aparţinând cărţilor populare, literaturii de colportaj, „subliteraturii" de almanah, de consum, prozei de serie – considerată „eretică" de critica puristă, dar având totuşi relaţii evidente cu literatura. Ele sunt deosebit de utile pentru evidenţierea prejudecăţilor şi a stereotipiilor, tocmai datorită posibilităţii înserierii lor, ca şi a impactului pe care îl produc în rândurile unui public numeros.

În al doilea rând, imagologul literar are la dispoziţie genuri caracteristice, cărora nu le contestă nimeni specificul literar şi, în multe cazuri, valoarea estetică deosebită, aparţinând îndeosebi aşa-numitei literaturi de frontieră: relatările şi impresiile de călătorie, jurnalul, memoriile, care conţin prin excelenţă imagini, reprezentări ale unei realităţi străine, redate în expresie artistică[2]. În afara acestor surse privilegiate pot fi descoperite însă repere pe întregul spaţiu literar, în proză, poezie, dramaturgie, critică[3] şi istorie literară. Se distinge, poate, romanul, care, datorită vocaţiei sale narative şi descriptive, este mai apt să redea reprezentări pregnante ale celuilalt, atât sub raport calitativ, cât şi cantitativ. Aş diferenţia, în acest ansamblu atât de vast al surselor, textele în care prevalează intenţionalitatea imagologică (literatura de călătorie, descrierile

1. Pentru sursele literare şi extraliterare ale imagologiei comparate, vezi Alexandru Duţu, *Modele, imagini*..., ed. cit., pp. 69-96; Al. Duţu, *Literatura comparată*..., ed. cit., pp. 135-161; Daniel-Henri Pageaux, *op. cit.*, pp. 170, 172.
2. Vezi Silvian Iosifescu, *Literatura de frontieră*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1971, mai ales cap. III: „Călătorii"; pentru percepţia şi transpunerea literară a călătoriei la romantici, vezi lucrarea amplă a lui Marian Popa, *Călătoriile epocii romantice*, Editura Univers, Bucureşti, 1972.
3. Deosebit de semnificative pentru o imagine nuanţată, complexă, a unei realităţi străine sunt impresiile criticilor literari. *Exempli gratia*: *Carnetele europene* ale lui Adrian Marino sau *Jurnalul parizian* al lui Eugen Simion.

literar-documentare ale unui spaţiu exterior, comentariile şi eseurile privitoare la realităţi culturale străine[1]) de cele care conţin o viziune imagologică implicită (proza ficţională a cărei acţiune se desfăşoară în străinătate, care portretizează personaje din afară etc.[2]), deşi, trebuie spus, distincţia nu poate fi prea rigidă, deoarece, în numeroase cazuri, cele două aspecte coexistă în acelaşi text.

Pe lângă analiza directă de text, imagologul literar are la îndemână şi alte metode şi tehnici ale comparatisticii, tipice pentru această disciplină şi care satisfac cerinţele specificităţii literare: în primul rând, pe cele care ţin de studiul relaţiilor literare. Cercetările de acest tip vizează elemente deosebit de numeroase şi de variate, de la cele cu caracter pur literar, stilistic, structural sau tematic (stabilirea influenţelor[3] şi izvoarelor, circulaţia temelor şi motivelor, a tropilor, a elementelor formale, a structurilor narative sau retorico-stilistice) până la cele care constituie suportul material, exterior, al realităţii literare, de interes preponderent sociologic (studierea cunoaşterii limbilor străine, a circulaţiei cărţilor şi revistelor, a traducerilor[4], adaptărilor şi prelucrărilor, a lecturii, bibliotecilor, librăriilor şi saloanelor literare etc.)[5].

Ca şi în cazul altor discipline care studiază alteritatea, imagologia literară nu abordează problema relaţiilor în sine, ci doar ca o etapă preliminară în studiul imaginilor, relaţiile jucând un rol foarte important în constituirea reprezentărilor, dar fiind lipsite de relevanţă atâta vreme cât sunt privite separat şi scoase din contextul mult mai complex al interacţiunilor reciproce multiple. Relaţiile literare produc întotdeauna imagini care se înrâuresc reciproc şi care influenţează, la rândul lor, schimburile literare. Cercetarea imaginilor şi a relaţiilor literare trebuie să reflecte neapărat acest proces, deoarece „sursologia" şi studiul exclusiv al influenţelor (ce au dominat, cu consecinţe negative, comparatistica, mai ales în perioada interbelică) prejudiciază înţelegerea corectă a fenomenului, atât a relaţiilor, cât şi a reprezentărilor literare.

---

1. Dintre numeroasele relatări ale călătorilor străini în România, pe cele cu caracter literar, din secolul trecut, le-a antologat Simona Vărzaru, *Prin ţările române. Călători străini din secolul al XIX-lea*, Editura Sport-Turism, Bucureşti, 1984; numărul imens al relatărilor literare aparţinând unor români aflaţi în străinătate, de la Dinicu Golescu şi Ion Codru Drăguşanu la Iorga, Petre Comarnescu, Blaga sau Ralea, face, practic, imposibilă indicarea unor referinţe bibliografice.
2. Pe larg, indicaţii metodologice şi modele de analiză deosebit de interesante cu privire la imaginile naţionale conţinute în literatura ficţională, la Daniel-Henri Pageaux, *op. cit.*, pp. 175-180. Tot autorului francez îi aparţin şi unele cercetări aplicate de acest gen, citate în bibliografia din finalul articolului său, privitoare la imaginile iberice în literatura franceză. Vezi şi lucrările citate ale lui Dyserinck. Din bibliografia românească, menţionez consideraţiile generale ale lui Alexandru Dima, *op. cit.*, pp. 169-175, sau studiul lui Mihai Zamfir, „L'image du Portugal dans la littérature roumaine du XX^{e} siècle: N. Iorga, M. Eliade, L. Blaga", *International Journal of Roumanian Studies*, Amsterdam, I, 1976, pp. 109-116.
3. Vezi studiile lui Paul Cornea: „Conceptul de «concordanţă» în literatura comparată" şi „Conceptul de «influenţă» şi paradigmele sale", în *op. cit.*, pp. 92-101 şi 102-118.
4. Un studiu ilustrativ în acest sens: P. Cornea, „Traducători şi traduceri în prima jumătate a secolului al XIX-lea", în volumul Paul Cornea, *De la Alecsandrescu la Eminescu*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1966.
5. O sistematizare a acestor aspecte la Alexandru Dima, *op. cit.*, pp. 131-169.

Studiile de imagologie comparată literară, sprijinite, în principal, pe aceste două elemente (analiza de text şi cercetarea relaţiilor literare) au conturat mai ales imagini de genul „mirajelor", al „miturilor naţionale" fixate în literatura diferitelor popoare[1]: „mitul" german sau cel englez în literatura franceză, imaginea „bunului sălbatic", a „persanului" sau a „Marelui Turc", concretizată în mirajul Americii, al Orientului sau al Turciei, imaginile mitizante ale marilor naţiuni în conştiinţa literară a culturilor „periferice"[2]. Au dezvăluit apoi faptul că, adeseori, imaginile despre o ţară nu sunt unitare, existând, la nivelul percepţiei colective, două sau mai multe „Franţe" ori „Germanii", în funcţie de timp, de loc, de trăsăturile societăţii reflectoare sau de perspectiva socială, fără a mai vorbi de opticile personale, subiective, ale feluriţilor scriitori. Importanţa clişeelor şi a stereotipiilor naţionale pentru studiul alterităţii reprezintă un alt element remarcat în mod pertinent de imagologia literară[3], iar abordarea insistentă a acestui domeniu are loc pe fondul contactului interdisciplinar cu psihologia socială. Se remarcă utilizarea de către imagologi a unor noţiuni din sfera psihologiei („auto-" şi „heteroimagine", ideea relaţionării şi a interacţiunii existente între aceste două concepte etc.), sesizarea faptului că psihologia socială oferă o serie de teorii riguroase cu privire la gândirea în stereotipuri, de neocolit pentru cel care studiază acest fenomen, fie chiar şi în spaţiul literaturii.

1. *Ibidem*, pp. 170-172; pentru relaţia imagine – mit naţional, vezi Daniel-Henri Pageaux, *op. cit.*, p. 174.
2. De exemplu: Pierre Reboul, *Le mythe anglais dans la littérature française sous la Restauration*, Bibliotheque Universitaire, Lille, 1962; Peter Boerner, „Nationale images and their place in literary research: Germany as seen by eighteenth century french and english reading audiences", *Monatshefte*, Madison, 67, 1975, 4, pp. 358-370 (citată de Al. Duţu în *Literatura comparată...*, ed. cit., pp. 41, 133); Alexandru Duţu, „A fost Marele Turc european?", în volumul său, *Călătorii, imagini, constante*, Editura Univers, Bucureşti, 1985, pp. 118-159. Ilustrative sunt şi numeroasele studii consacrate relaţiilor noastre literare cu străinătatea (apte să pună în lumină, dincolo de „influenţe", şi o anumită imagine a literaturii respective în spaţiul românesc), apărute mai ales în seria „Confluenţe": Mircea Anghelescu, *Literatura română şi Orientul*; Ion Roman, *Ecouri goetheene în literatura română*; Grigore Vereş, *Opera lui Dickens în România*; Ion Petrică, *Confluenţe literare româno-polone*; Dan Grigorescu, *Shakespeare în cultura română modernă*; Elena Siupur, *Relaţii literare româno-bulgare în perioada 1878-1918*; Luminiţa Beiu-Paladi, *Romantismul italian şi literatura română a secolului al XIX-lea*; Eleonora Cărcăleanu, *Leopardi în România*; Ileana Verzea, *Byron şi byronismul în literatura română* etc.
3. Daniel-Henri Pageaux, *op. cit.*, pp. 172-174, oferă o analiză detaliată a conceptului de stereotip în spaţiul literar, definit ca un mesaj esenţial, ca o reducţie maximală a unei reprezentări, produs al unui proces prin care atributul devine esenţă, particularul devine general, iar singularul, colectiv, livrând o formă minimală de informaţie pentru o comunicare cât mai amplă. Solicitând consensul sociocultural cel mai larg posibil, el permite stabilirea unui raport de conformitate între o expresie culturală simplificată şi societate, întreţinând confuzia tipic ideologică între descriptiv (discurs) şi prescriptiv (normă). De comparat cu definirea stereotipului în psihologia socială (vezi *infra*, § 4.4.).

5.4. *Psihologia socială*

Creionarea unui bilanţ coerent al studiilor de imagologie aparţinând psihologiei sociale, fie în forma istoricului cercetărilor, fie în cea a prezentării rezultatelor sale la zi, reprezintă o sarcină dificilă. Acest lucru nu se datorează numai faptului că numărul lor este foarte mare, ci şi altor două motive principale: în primul rând faptului că atari preocupări se regăsesc în etape, domenii, orientări sau tendinţe extrem de diferite ale acestei ştiinţe (în studiul reprezentărilor sociale, al atitudinilor şi al cogniţiei sociale, în orientarea interacţionistă, în teoria grupului de referinţă, în cercetările consacrate relaţiei minoritate – grup dominant, prejudecăţilor etnice sau discriminării etc.); a doua cauză ţine de un anumit specific al teoriilor psihosociale: sunt capabile acestea să ofere cercetătorului o viziune explicativă globală?

5.4.1. În ceea ce priveşte a doua dificultate, este important de reţinut, pentru tentativa de racordare transdisciplinară a psihologiei sociale la studiul imagologiei comparate, faptul că psihosociologia contemporană nu dispune de o teorie cuprinzătoare, integratoare, care să furnizeze o explicaţie globală comportamentului social şi, implicit, fenomenelor din sfera alterităţii[1]. Astfel de teorii, „de rang mare", au fost specifice mai ales şcolilor de psihologie socială de la sfârşitul secolului al XIX-lea, care îşi îndreptau atenţia asupra grupurilor umane mari („mulţimi", mase, popoare) şi căutau să explice cauzele determinante ale comportamentului acestora, existente fie în individ, fie în colectivitate[2]. Teoria imitaţiei, a lui Gabriel Tarde[3], sau cea a psihicului colectiv, a lui Gustave Le Bon[4], bazate pe observarea empirică a unor fenomene reale de masă, au formulat o serie de legi cu aplicabilitate universală, privitoare la comportamentul mulţimilor (imitaţia, contagiunea, sugestia), dar cu un caracter prea general şi oferind o aproximare foarte slabă a proceselor multiple şi nuanţate din sfera realităţii psihosociale. Din acest motiv, psihologia socială contemporană le consideră inoperante, deşi, în fond, ele îşi au gradul lor de adevăr, valabil la un anumit nivel de generalitate.

Istoria mentalităţilor, în schimb, care a preluat aceste concepte, le-a utilizat din plin în explicarea comportamentelor colective. Analiza fenomenelor de contagiune mentală, de pildă, sesizabilă în cazul manifestărilor de masă (răscoale[5], mitinguri, demonstraţii, acţiuni revendicative), a permis istoricilor să pună în evidenţă propagarea prin inducţie psihică a unor sentimente şi atitudini (panică, violenţă, spirit de sacrificiu), confirmând legităţile lui Le Bon şi constituind unul dintre deliciile istoriei mentalităţilor.

Apreciind asemenea studii drept un bun câştigat al ştiinţei istorice, se poate afirma că ele nu pătrund totuşi în profunzimea fenomenelor studiate, tocmai datorită unei retardări metodologice şi conceptuale, din perspectiva raporturilor cu psihologia socială. Deşi au

1. Pantelimon Golu, *Orientări şi tendinţe în psihologia socială...*, ed. cit., pp. 18-24.
2. *Ibidem*, p. 18; *Dicţionar de psihologie socială*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 237.
3. Utilizată la noi de Eugen Lovinescu, în *Istoria civilizaţiei române moderne*.
4. Vezi Gustave Le Bon, *Psihologia mulţimilor*, Editura Anima, Bucureşti, 1990.
5. Chiar dacă autorul nu aparţine, programatic, istoriei mentalităţilor, se remarcă, pentru analiza fenomenelor de contagiune mentală, David Prodan, *Răscoala lui Horea*, vol I-II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984.

fost socotite mult timp potrivite pentru gradul de cuprindere al viziunii istoricului, care se îndreaptă mai ales asupra comportamentelor colective ale unor grupuri mari[1], şi deşi prezentau seducţia unei interpretări globale, general valabilă, a fenomenelor sociale, teoriile psihosociale de rang mare nu pot constitui un suport teoretic suficient nici pentru istoria mentalităţilor.

Subiectele din sfera alterităţii dovedesc uşor acest lucru. De pildă, descrierea comportamentelor colective manifestate în timpul unui pogrom sau al unui conflict interetnic, pe baza fenomenului contagiunii mentale, poate să explice, cel mult, propagarea şi derularea lor propriu-zisă, fără să spună nimic despre cauzele care generează atari manifestări, despre modul în care s-au format şi operează prejudecăţile, imaginile şi atitudinile discriminatorii, adică, în fond, despre lucrurile cele mai importante legate de motivaţia, declanşarea şi desfăşurarea acestor comportamente. Fie că le caută în structurile cognitive ale percepţiei sociale, fie în fenomenele psihanalitice ale frustrării individuale sau la nivelul mecanismelor de producere şi de transmitere culturală a prejudecăţilor, psihologia socială oferă alte repere, indispensabile pentru înţelegerea corectă a reprezentărilor şi atitudinilor umane, din perspectivă imagologică, istorică sau de altă natură.

5.4.2. Dacă apelul la teoriile depăşite, „de rang mare", reprezintă o capcană de evitat pentru istoricul sau imagologul dispus să colaboreze cu psihologia socială, nu este de dorit nici alunecarea în cealaltă extremă, reprezentată de nenumăratele ipoteze de lucru restrânse, formulate adeseori pe un segment îngust al realităţii sociale, pe grupuri mici, supuse unor experimente sofisticate şi laborioase, dar ale căror rezultate nu pot fi, de regulă, generalizate sau extrapolate în alte condiţii, chiar dacă ele oferă o aproximare deosebit de „tare" a fenomenelor din sfera porţiunii investigate. Desigur, atari cercetări de psihologie socială, diverse şi numeroase, pot oferi imagologiei comparate sau istoriei un instrument util, un chestionar sau un model de analiză a unor date, dar simpla folosire a unor asemenea elemente, cu posibilităţi de aplicare, de altfel, destul de restrânse, nu reprezintă decât un împrumut nesemnificativ de instrumentar metodologic[2], şi nu o colaborare transdisciplinară veritabilă, capabilă să vehiculeze structuri conceptuale şi perspective teoretice şi metodologice în direcţia imagologiei. De altfel, ideea potrivit căreia psihologia socială contemporană se ocupă exclusiv cu cercetări experimentale efectuate pe grupuri mici, fiind incapabilă să ofere o perspectivă globală (dacă se poate, şi istorică) de interpretare a fenomenelor sociale, a reprezentat o prejudecată ce a îngreunat în modul cel mai serios comunicarea dintre istorici şi psihosociologie.

Dacă abandonăm însă cele două niveluri ale psihologiei sociale evocate până acum, putem delimita, în fine, acea zonă optimă care permite colaborarea interdisciplinară între psihosociologie, istorie, comparatistică şi alte discipline, în folosul imagologiei comparate. Este vorba de aşa-numitele teorii psihosociale „de rang mediu", care vizează o generalizare moderată, un stadiu intermediar între ipotezele de lucru restrânse şi construcţiile

1. Nu vreau să spun că istoricul ar trebui să se îndrepte neapărat spre grupurile mici sau chiar spre individualităţi (deşi un Emmanuel Le Roy Ladurie, Carlo Ginzburg sau psihoistoria au întreprins paşi interesanţi în această direcţie), dar studiul mentalităţilor colective trebuie să meargă spre înţelegerea motivaţiilor specific umane ale atitudinilor şi comportamentelor sociale, mai adânc decât i-a permis-o ideea unui suflet colectiv al mulţimilor.
2. În sens *multidisciplinar*.

speculative ordonate în jurul unei scheme conceptuale centrale, propunându-şi să descrie nu conduita socială globală, ci laturi şi domenii particulare ale ei[1]. Aceste teorii de rang mediu, care oferă cel mai potrivit nivel de generalizare teoretică pentru psihologia socială, oferă o aproximare mijlocie a realităţii sociale, fiind apte să furnizeze suporturi explicative şi conceptuale utile istoriei sau imagologiei comparate, ferindu-le, în acelaşi timp, de iluzia unor explicaţii globale, abstracte şi superficiale, ca şi de tehnicismul cercetărilor experimentale în exces, de natură să îl contrarieze pe istoric. Desigur, apelul la o anumită teorie de rang mediu implică riscul de a rămâne prizonier între limitele şcolii sau orientării psihosociologice respective. Dar prejudecata conform căreia psihologiei sociale i-ar lipsi viziunea de ansamblu este categoric dezminţită de aceste teorii de nivel mijlociu, pe care le putem întâlni în orice manual sau tratat de psihosociologie[2].

5.4.3. Câteva idei şi concepte aparţinând domeniilor şi orientărilor psihosociologice amintite la începutul acestui paragraf prezintă o importanţă deosebită pentru imagologia comparată, nu numai în sens metodologic, ci şi în ceea ce priveşte identificarea unor structuri teoretico-explicative mai ample, capabile să ofere o perspectivă conceptuală studiilor de alteritate venite din spaţiul istoriei sau al comparatisticii.

Conceptele de bază cu care operează psihologia socială în studiul imaginilor etnice sunt cele de *prejudecată* şi *discriminare*. Acest dublet terminologic exprimă o distincţie

1. Pantelimon Golu, *op. cit.*, pp. 21-22; *Dicţionar de psihologie...*, ed. cit. pp. 237-241, *sub voce* „teorie psihosocială". Un exemplu de teorie de nivel mediu, citat aici, este cel al teoriei asupra prejudecăţilor asumate faţă de alte grupuri etnice, a lui T.M. Newcomb, potrivit căreia: a) fenomenul prejudecăţii individului împotriva altui grup etnic este învăţare; b) este un fenomen cultural (copiii europeni au mai puţine prejudecăţi faţă de copiii de altă culoare decât copiii albi din Africa de Sud) şi, în consecinţă, asemenea atitudini nu pot fi explicate prin instincte, ci prin învăţare socială; c) la capătul procesului de învăţare a deosebirilor etnice se obţine o predispoziţie perceptivă discriminatorie, de clasificare şi caracterizare defavorabilă a celor aparţinând unui alt grup etnic; se stabilizează o percepţie socială deformată, subiectul ajungând la aplicarea „normei duble" în ceea ce priveşte aspectul de bun şi corect pentru grupul său şi pentru cei din alt grup etnic; d) prejudecata se achiziţionează printr-un proces de dublă învăţare: a faptului că aceia care sunt străini faţă de grup formează o „ţintă bună" pentru comportamentele negative; a faptului că formele comportamentului negativ faţă de grupul străin sunt permise şi aprobate de grupul de apartenenţă al subiectului; e) contactele personale ale subiectului cu cei din alt grup etnic nu generează astfel de prejudecăţi; determinante sunt prejudecăţile grupului de apartenenţă, climatul psihosocial cultivat împotriva altui grup etnic (după T.M. Newcomb, *Social Psychology*, Methuen, Londra, 1965).
2. Vezi *infra*, lucrările citate în următoarele două note. Pentru psihologia socială românească, vezi Mihai Ralea, Traian Herseni, *Introducere în psihologia socială*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966; Ana Tucicov-Bogdan, *Psihologie generală şi psihologie socială*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1973; Pantelimon Golu, *Psihologie socială*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1974; Ion Radu, *Psihologie socială*, Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca, 1977; Ana Tucicov-Bogdan (coord.) *Psihologia socială în România*, Editura Academiei, Bucureşti, 1984; alte repere bibliografice, la Pantelimon Golu, *Orientări...*, ed. cit., pp. 181-223. Pentru tendinţe mai recente în studiile de alteritate din spaţiul psihologiei sociale, vezi Aurora Perju-Liiceanu, „A VIII-a Adunare Generală a Asociaţiei europene de psihologie socială experimentală, Budapesta, 19-23 iunie 1990", *Revista de psihologie*, 37, 1991, nr. 1-2, pp. 93-95; *ibidem*, Septimiu Chelcea, „Imaginea de sine a românilor", pp. 25-30.

teoretică deosebit de utilă pentru cercetarea fenomenului alterităţii. Prejudecata este definită ca o atitudine emoţională rigidă manifestată faţă de o colectivitate umană, o opinie dogmatică şi defavorabilă faţă de un grup străin şi, prin extensie, faţă de membrii acestui grup, o predispoziţie de a răspunde la anumiţi stimuli într-un anume mod, pe baza căreia sunt anticipate reacţiile probabile ale indivizilor din grupul străin[1]. Prejudecata are proprietatea de a-i îngloba pe toţi membrii grupului faţă de care se manifestă în aceeaşi categorie, de a-i aprecia, pe fiecare în parte, conform definiţiei generice a grupului respectiv. Deşi nu este obligatoriu ca aceste atitudini să se manifeste doar în sens negativ (pot exista şi prejudecăţi „pozitive"), psihosociologii au tendinţa de a le defini drept prejudecăţi doar pe cele nefavorabile, prejudecăţi îndreptate *împotriva* cuiva[2].

În timp ce prejudecata este o atitudine, o *tendinţă* de a răspunde sau un răspuns simbolic, discriminarea este un *comportament* dirijat împotriva indivizilor vizaţi de prejudecată. Esenţial pentru definirea ei este faptul că discriminarea reprezintă o distincţie necuvenită, un tratament jignitor la adresa unei persoane, efectuat pe baza unei situaţii irelevante din punct de vedere raţional, prin care respectivul nu este tratat în conformitate cu normele instituţionalizate ale grupului respectiv. Apare clar, de aici, faptul că discriminarea nu constituie expresia unor conflicte interindividuale, ci este un sistem de relaţii sociale, explicabil prin logica proprie conflictelor existente la nivel intergrupal[3].

Deosebit de importantă este relaţia de mare complexitate dintre prejudecată şi discriminare. Evident, există o distincţie clară între cei doi termeni, sesizabilă, de exemplu, prin faptul că o persoană care exprimă prejudecăţi negative faţă de un anumit grup nu manifestă însă, în mod obligatoriu, un comportament ostil faţă de membrii acestuia, luaţi fiecare în parte[4]. De asemenea, poate exista şi discriminare în absenţa prejudecăţii[5]. În aceste condiţii, este imposibil să identificăm cauza primară a respectivelor atitudini şi comportamente. Prejudecata poate fi una dintre cauzele discriminării,

1. Peter Kelvin, *The Bases of Social Behaviour*, Holt, Reinehart and Winston Ltd., New York, 1969, pp. 119-120; George Eaton Simpson, John Milton Yinger, *Racial and Cultural Minorities*, Plenum Press, New York-Londra, 1985, pp. 21-22.
2. Serge Moscovici (coord.), *Psychologie sociale*, PUF, Paris, 1990, p. 450. Pentru o abordare sociologică a prejudecăţii şi a discriminării, vezi John Rex, „Rasialismul şi criza urbană", în volumul *Rasismul în faţa ştiinţei*, Editura Politică, Bucureşti, 1982, pp. 287-343.
3. G.E. Simpson, J.M. Yinger, *op. cit.*, pp. 22-23: „What is discrimination?".
4. Situaţie pusă în evidenţă de experienţa lui R.T. La Piere (1934): studiind prejudecăţile existente faţă de chinezi în Statele Unite, La Piere a pus o familie de chinezi în postura de a solicita o cameră în câteva zeci de hoteluri americane. Cu o singură excepţie, respectiva familie a fost găzduită peste tot în condiţii normale. După câteva săptămâni, cercetătorul a adresat aceloraşi patroni de hotel un chestionar, cerându-le să răspundă la întrebarea: „acceptaţi clienţi chinezi în hotelul dumneavoastră?". 90% dintre cei anchetaţi au răspuns negativ. Pornind de la acest experiment, La Piere a dezvoltat distincţia teoretică dintre prejudecată, ca atitudine şi tendinţă, şi discriminare, drept comportament efectiv (exemplu citat după Serge Moscovici (coord.), *Psychologie sociale...*, ed. cit., pp. 451-452).
5. Este cazul patronului de hotel care îi refuză pe clienţii aparţinând unui grup minoritar, în pofida faptului că nu are prejudecăţi faţă de aceştia, ci doar în ideea că prezenţa lor i-ar deranja pe clienţii mai numeroşi aparţinând grupului dominant şi, în acest fel, ar dăuna afacerii sale.

iar discriminarea una dintre cauzele prejudecăţii, ele stimulându-se, cel mai adesea, în mod reciproc, în cadrul relaţiilor şi al reprezentărilor interetnice[1].

Problema cauzelor prejudecăţii şi ale discriminării conduce la alte aspecte interesante. Un prim set de explicaţii, inspirate mai ales de psihanaliză, insistă asupra surselor individuale ale celor două fenomene, atribuind stilul atitudinal etnocentric aşa-numitului tip de „personalitate autoritară", teoretizat de Th. Adorno[2]. Conduita etnocentrică s-ar datora conflictelor afective survenite în timpul copilăriei, care vor dezvolta mai apoi un stil cognitiv marcat de folosirea rigidă a categoriilor sau stereotipurilor. Acesta va împiedica persoana „autoritară" să vadă lumea aşa cum este ea în realitate, determinând-o să judece lucrurile într-o manieră care să-i confirme mereu propriile prejudecăţi[3].

5.4.4. Alte explicaţii, mai recente, atribuie un rol mult mai important în motivarea prejudecăţilor şi a discriminării factorilor sociali şi culturali. În centrul acestor teorii stă conceptul de *stereotip*, definit, la modul cel mai general, drept un set de convingeri asupra atributelor unui grup uman[4], care oferă o imagine exagerată a anumitor caracteristici. Stereotipajul, fenomenul gândirii în clişee, reprezintă elementul central al prejudecăţii.

Un aspect esenţial al stereotipului şi, implicit, al cauzelor prejudecăţii şi ale discriminării este relevat de teoria categorizării sociale, formulată de H. Tajfel[5]. Potrivit acesteia, gândirea în stereotipuri nu se datorează unor motivaţii afective, ţinând de structura personalităţii, ci este, în general, proprie cogniţiei sociale, stereotipul fiind, de fapt, o structură cognitivă care intervine în mod inerent în procesul comunicării sociale. Fundamental pentru cogniţia socială este fenomenul categorizării prin stereotipuri, respectiv procesul prin care diferitelor obiecte individuale percepute li se atribuie însuşirile unei anumite categorii, datorită unei judecăţi prealabile, unei *pre-judecăţi*, inerentă în orice formă de categorizare. Abilitatea de a gândi în categorii conduce la formularea unor aşteptări faţă de o clasă de obiecte, astfel că identificarea unui obiect ca membru al unei clase ne face capabili să emitem anumite predicţii cu privire la el, chiar dacă, anterior, nu am mai întâlnit acel obiect particular. Stereotipul acţionează, astfel, ca un model cu ajutorul căruia indivizii pot formula predicţii cu privire la comportamentul altora, în absenţa oricărei informaţii personale, directe, cu privire la aceştia. Fiind produsul unei simplificări, stereotipajul, ca proces de categorizare, are tendinţa de a minimaliza diferenţele dintre membrii aceleiaşi categorii, dar şi de a accentua diferenţele dintre membrii unor categorii diferite[6].

Este evident că acest proces de categorizare prin stereotipii funcţionează cu atât mai mult la nivelul imaginilor naţionale, unde etichetele categoriale aplicate diferitelor

1. G.E. Simpson, J.M. Yinger, „The relation of discrimination to prejudice", în *op. cit.*, pp. 23-24.
2. Vezi Theodor Adorno *et alii*, *The Authoritarian Personality*, Harper and Brothers, New York, 1950.
3. Pentru cauzele individuale ale prejudecăţii şi discriminării şi teoria lui Adorno, vezi G.E. Simpson, J.M. Yinger, *op. cit.*, pp. 71-90; S. Moscovici (coord.), *Psychologie sociale...*, ed. cit., pp. 453-461.
4. G.E. Simpson, J.M. Yinger, *op. cit.*, p. 97.
5. Vezi Henri Tajfel, *Human Groups and Social Categories*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
6. Peter Kelvin, *op. cit.*, pp. 120-122.

grupuri au ataşate diverse stereotipii etnocentrice, în funcţie de care se constituie atitudinile şi comportamentul social în raport cu membrii grupurilor respective.

Un alt aspect important al stereotipului se referă la aşa-numitul *principiu al „percepţiei selective"*[1]. Potrivit reprezentării pe care o avem despre un anumit grup, despre trăsăturile sale caracteristice, suntem înclinaţi să remarcăm, în cazul membrilor acelui grup, doar acele trăsături care corespund imaginii noastre, care ne confirmă în acest fel prejudecăţile şi stereotipiile[2]. Sau, ca o variantă a acestei situaţii, în cazul în care observăm totuşi indivizi prezentând trăsături diferite de cele conţinute în imagine, aceştia sunt consideraţi excepţii, „atipici" pentru grupul respectiv.

Fenomenul „percepţiei selective" conduce la o altă problemă deosebit de importantă pentru imagologia comparată, anume cea a raportului dintre reprezentările negative şi situaţia reală, de fapt, a grupului astfel reprezentat. Astfel, în multe cazuri în care există deja o imagine nefavorabilă despre un grup străin, ea nu este întreţinută numai prin forţa unei prejudecăţi tradiţionale, transmisă cultural, ci pare a fi confirmată de însăşi realitatea faptelor. Încercând să judece lucrurile în mod raţional, să îi aprecieze pe ceilalţi nu potrivit clişeelor tradiţionale, ci în urma unui contact direct, înlăturând şi percepţia selectivă, unii membri ai grupului privitor pot să afirme : avem o imagine negativă faţă de grupul respectiv deoarece ea corespunde situaţiei reale a acestuia, iar atitudinile noastre faţă de el derivă din acest fapt. În realitate, situaţia de inferioritate a unui grup este de cele mai multe ori tocmai rezultatul prejudecăţii şi al discriminării, al unei imagini deformate cu privire la grupul respectiv. Odată stabilit însă acest raport de inferioritate, printr-un act de forţă, o situaţie istorică etc., el devine punctul de plecare al unui cerc vicios, în care prejudecata faţă de un grup serveşte drept motiv pentru crearea unui statut de inferioritate al acestuia, iar statutul de inferioritate astfel rezultat furnizează noi temeiuri prejudecăţii[3].

5.4.5. Este inutil, cred, să mai subliniez utilitatea unor asemenea deschideri teoretice şi conceptuale pentru imagologia comparată, pentru istoric sau comparatist, în măsura în care fiecare cercetător îşi poate racorda problematica proprie în această direcţie. Interpretarea materialului faptic rezultat din analiza surselor specifice acestor discipline cu ajutorul conceptelor psihologiei sociale poate aduce un plus de rigoare şi de claritate în înţelegerea unor fapte pe care istoricul sau imagologul se mulţumeau adeseori să le consemneze, fără a le pătrunde cauzele şi semnificaţia. Aceasta chiar dacă sursele respective sunt mai „subţiri", în comparaţie cu rezultatele anchetelor psihosociale.

---

1. S. Moscovici (coord.), *Psychologie sociale...*, ed. cit., pp. 467-472; G.E. Simpson, J.M. Yinger, *op. cit.*, p. 104.
2. De pildă, conform imaginii potrivit căreia „ţiganii sunt murdari", îi remarcăm îndată pe cei ce arată, într-adevăr, astfel, ignorându-i pe cei care dezmint clişeul.
3. *Ibidem*, pp. 103-104 („«Facts» as the embodiment and support of a tradition of prejudice"). De exemplu : observăm că majoritatea rromilor care lucrează sunt angajaţi la salubritate, sunt muzicanţi sau meşteşugari ; în consecinţă, afirmaţia conform căreia nu sunt potriviţi pentru activităţi agricole sau industriale nu ar constitui o prejudecată, ci ar corespunde realităţii. În baza acestui raţionament, ei nu sunt angajaţi în activităţile respective (nu datorită unei prejudecăţi, se afirmă, ci pentru că în altă parte nu ar da randament) ; ca urmare, se vor îndrepta tot spre ocupaţiile tradiţionale, situaţie care, la rândul ei, va naşte din nou prejudecata că nu sunt potriviţi pentru alte activităţi.

Probleme cum ar fi relaţia prejudecată-discriminare, sesizabilă istoric în raporturile interetnice (situaţie în care istoricul poate confrunta atitudini şi reprezentări consemnate în texte cu acţiuni şi comportamente efective), apoi rolul stereotipurilor în comunicarea culturală, în receptarea şi aprecierea valorilor celuilalt – sunt numai câteva dintre sugestiile pe care psihologia socială le oferă cercetărilor de imagologie comparată[1].

5.5. *Istoria*

Deşi, la prima vedere, istoricul pare să fi acordat o atenţie specială imagologiei la o dată mai târzie decât au făcut-o literatura comparată sau psihologia socială, astăzi putem consemna atât acumularea unui mare număr de cercetări aplicate pe această temă, cât şi o veritabilă definire a problematicii alterităţii ca direcţie specifică de studiu a ştiinţei istorice. Preocupări de imagologie pot fi sesizate în cele mai diverse zone ale istoriografiei noi sau tradiţionale, repartizate în mai toate secţiunile cronologice ale disciplinei[2]. Totuşi, cu riscul unei schematizări, putem reţine, în principal, trei domenii mai importante ale istoriei care cultivă problematica imagologiei: istoria mentalităţilor, istoria relaţiilor internaţionale, istoria culturii şi a relaţiilor culturale. Desigur, aceste atribuiri sunt aproximative, fiind vorba de discipline de frontieră, cu problematici de studiu interferente sau interşanjabile. Astfel, după cum am văzut într-un paragraf anterior, tematica istoriei culturale poate fi asumată la fel de bine de literatura comparată, după cum cercetările de istorie a mentalităţilor şi a relaţiilor internaţionale fuzionează în cazul studierii alterităţii, iar comparatistica şi istoria mentalităţilor colaborează, la rândul lor, în efortul de constituire a unei imagologii comparate.

5.5.1. Întârzierea cu care istoriografia pare să fi abordat studiul alterităţii, într-un mod coerent, nu este decât aparentă, deoarece adeseori istoricii s-au ocupat de felul în care o realitate istorică sau naţională a fost privită din afară, de reprezentările generate în cadrul relaţiilor politice ori culturale dintre popoare – înainte de apariţia istoriei mentalităţilor şi a „imaginii celuilalt" ca teme aparte în lucrările de istorie.

Un prim domeniu imagologic cultivat *avant la lettre* de către istorici este reprezentat de studiul relatărilor călătorilor şi observatorilor străini, cu privire la o anumită realitate naţională[3]. După cum am văzut, asemenea surse au stat şi în atenţia literaturii comparate, în măsura în care relatările purtau o conotaţie literară, imaginea conţinută fiind relevată prin analiza modalităţilor specific literare de redare a acesteia. Evident, istoricii au

1. O lucrare istorică de calitate, care utilizează bibliografie şi sugestii din direcţia psihologiei sociale, este cea a lui Klaus Heitmann, *Das Rumänenbild im deutschen Sprachraum. 1775-1918*, Böhlau Verlag, Köln-Wien, 1985 (vezi pp. 2, 13-16: „Der Begriff «Nationalcharakter» in heutiger soziologischer Sicht").
2. O oficializare a acestei situaţii s-a marcat la Congresul internaţional de ştiinţe istorice de la Stuttgart, din 1985, unde „imaginea celuilalt" a constituit o temă de dezbatere (vezi volumul *Rapports*, I, Stuttgart, 1985).
3. Pentru aceste relatări în spaţiul românesc, citez selectiv: Alexandru Sadi Ionescu, *Bibliografia călătorilor străini în ţinuturile româneşti*, Bucureşti, 1916; antologiile lui P.P. Panaitescu, *Călători poloni în ţările române*, Cultura Naţională, Bucureşti, 1930, şi Alexandru Ciorănescu, *La Roumanie vue par les étrangers*, Editura Luceafărul, Bucureşti, 1944; seria *Călători străini în ţările române*, îngrijită de Maria Holban şi Paul Cernovodeanu.

alături acestor relatări numeroase alte mărturii, lipsite de intenţionalitate sau de calităţi literare: consemnări de natură documentară şi descriptivă, relatări cu profil de anchetă sau de raport oficial, notaţii adeseori prolixe în care se amestecă observaţia personală, relatările informatorilor locali, datele statistice sau documentaţia livrescă, având ca scop întocmirea unui raport diplomatic, a unei lucrări ştiinţifice sau, pur şi simplu, consemnarea unei experienţe trăite într-o lume străină.

Se remarcă, de multe ori, tendinţa istoricilor de a folosi aceste surse fie pentru valoarea lor documentară, fie pentru a le exploata ca repere comparative, pentru coroborare şi verificare. Istoricii compară o realitate istorică pe care o cunosc din alte surse (documentare, de pildă), cu imaginea pe care o proiectează asupra aceleiaşi realităţi relatările observatorilor străini[1]. Din această perspectivă, uneori se pun în lumină aspecte mai puţin cunoscute (fie de ordin concret-faptic, fie de natură interpretativă) ale realităţii istorice în discuţie, alteori este amendată imaginea pe care respectivul observator o pune în circulaţie, relevându-i-se subiectivismul interpretării sau precaritatea informaţiei, scoţându-se în lumină trăsăturile personale ale observatorului, identificate prin prisma deformărilor pe care le aduce realităţilor percepute.

Desigur, aceste tipuri de abordare ţin, în esenţă, de însăşi metoda critică a istoricului, fiind legate în mod intim de specificul disciplinei, de modul propriu al acesteia de raportare cognitivă şi metodologică la realitatea investigată. În acelaşi timp însă, ele au şi o clară dimensiune imagologică, fie că este implicită acestui specific al disciplinei şi metodelor sale, fie că provine dintr-o *intenţionalitate* de natură imagologică, asumată deliberat de către istoric printre obiectivele cercetărilor sale. Astfel, dincolo de valoarea documentară a respectivelor surse (şi într-un mod analog cu situaţia reprezentărilor desprinse de comparatist din analiza relatărilor literare sau chiar din cea a prozei ficţionale), istoricul devine adeseori interesat de caracterul de construcţie autonomă, sieşi suficientă, al imaginilor conţinute în relatări, de geneza şi de evoluţia acestora, ca şi de impactul pe care îl produc, la rândul lor, asupra realităţilor istorice „mai concrete"[2].

---

1. Semnificativă, în acest sens, este *Istoria românilor prin călători*, a lui Nicolae Iorga. Reprezentând un model de valorificare critică a acestei categorii de izvoare, ea interesează, în ceea ce ne priveşte, îndeosebi prin ideea originală de a înseria relatările călătorilor străini într-o imagine continuă şi unitară şi de a construi prin acest procedeu de reflectare în oglindă (tipic pentru o viziune imagologică) o istorie indirectă a realităţii româneşti. Trebuie remarcat însă şi faptul că Iorga este mereu atent la cadrul referenţial al acestor relatări, coroborându-le mereu cu informaţiile oferite de sursele tradiţionale (documentare, în primul rând), amendându-le atunci când este cazul, pentru a prezenta o imagine „obiectivă", adecvată la real, a societăţii româneşti. Din acest punct de vedere, demersul său nu are o intenţionalitate preponderent imagologică (venind oarecum în contradicţie cu titlul lucrării), istoricul nefiind interesat în mod prioritar de viziunea particulară, subiectivă, a călătorilor asupra realităţii româneşti, ci, în principal, de însăşi această realitate, acordând atenţie relatărilor doar în măsura în care ele oferă un plus de cunoaştere asupra istoriei româneşti, fie în sensul lărgirii informaţiei, fie în cel al interpretării mai nuanţate a acesteia.
2. Pentru un program de tratare a acestor surse potrivit unei intenţionalităţi imagologice, vezi lucrarea lui Dan Amedeo Lăzărescu, *Imaginea României prin călători*, vol. I-II, Editura Sport-Turism, Bucureşti, 1985, 1986 (explicaţii cu privire la demersul *imagologic* al lucrării, în vol. I, pp. 13-26).

Se mai poate observa, în final, faptul că istoricii aparţinând unor naţiuni mai mici tind să acorde o atenţie mult mai mare relatărilor străine, externe, cu privire la propria lor realitate istorică (imaginea celorlalţi despre noi)[1], analizându-le apoi în modalităţile pe care le-am evocat până aici[2]. Ei au însă la dispoziţie şi o altă categorie de surse, reprezentată de relatările călătorilor conaţionali referitoare la o realitate străină[3]. Atunci când abordează aceste relatări, nici istoricii nu mai acordă atenţie valorii lor documentare, ci se concentrează, de regulă, asupra imaginii rezultate, într-un efort cu o motivaţie şi o finalitate de natură exclusiv imagologică.

Al doilea domeniu care a furnizat studiului alterităţii repere din spaţiul istoriografic a fost cel al cercetării relaţiilor bilaterale. Relaţiile dintre două ţări sau popoare au fost insistent investigate de către istorici, fie pe porţiuni limitate, fie în sinteze de mare cuprindere. Cel mai adesea au interesat raporturile politice (în lucrări consacrate politicii externe), alteori cele economice sau culturale, multe lucrări propunându-şi să redea ansamblul acestor relaţii, mai ales că întrepătrunderea lor, deosebit de complexă (raporturi politice, schimburi comerciale, contacte umane, dialog cultural), este evidentă[4]. Fără îndoială că studiul relaţiilor a condus şi la analiza imaginilor reciproce care au rezultat în urma acestora şi, ca urmare a acestui fapt, în lucrările mai recente consacrate

1. Situaţie specifică istoriografiei şi culturii române, căreia îi găsesc două explicaţii : în primul rând, izvoarele externe, precum şi aceste relatări de călătorie, în particular, au o pondere foarte mare în ansamblul surselor istoriei României, ceea ce face ca recursul la izvoare străine în vederea reconstituirii unui fenomen românesc să fie, adeseori, obligatoriu ; în al doilea rând, există un interes deosebit, aproape obsesiv, pentru identificarea şi consemnarea opiniilor străinilor despre noi, databil cel puţin din perioada romantică, a istoriografiei militante, în care se căutau în străinătate referinţe cu autoritate, în vederea susţinerii dezideratelor naţionale. Ea se manifestă, de regulă, în forme *superlative* (selectarea obstinată a opiniilor laudative), *polemice* (atacarea virulentă a celor care nu ne-au înţeles, prezentându-ne într-o lumină nefavorabilă), sau *autocritice* (preluarea aprecierilor negative în sensul evidenţierii lipsurilor şi scăderilor proprii). Se dovedeşte deosebit de utilă studierea acestor aspecte din perspectiva raporturilor imagine de sine – imaginea celuilalt. Observaţii interesante în acest sens apar la Mircea Martin, *G. Călinescu şi „complexele" literaturii române*, Editura Albatros, Bucureşti, 1981, pp. 13-57.
2. Vezi Nicolae Iorga, *Istoria românilor prin călători*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1981 ; Paul Cernovodeanu, *Societatea românească feudală văzută de călători străini*, Editura Academiei, Bucureşti, 1973 ; Paul Cernovodeanu, „Imaginea ţărilor române la călătorii străini din secolele XVI-XVIII", *Revista de istorie*, 32, 1979, nr. 12, pp. 2353-2365 ; Dan Amedeo Lăzărescu, *op. cit.*
3. Pentru cultura română, vezi sursele enumerate sumar mai sus. Dintre studiile consacrate acestora le menţionez pe cele referitoare la studenţii români aflaţi în străinătate (semnate de Al. Marcu, A. Amzăr, D. Găzdaru etc.) ; Nicolae Iorga, *Românii în străinătate de-a lungul timpurilor*, Tipografia „Datina Românească", Vălenii-de-Munte, 1935 ; Dan Berindei, *Cultura naţională română modernă*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1986, cap. VII : „Imaginea celuilalt".
4. Numărul lor mare în istoriografia românească nu permite, din nou, decât înşirarea câtorva repere : Iorga (relaţiile cu Franţa, Anglia, Italia, Rusia), R. Ortiz (Italia), R. Bossy, N.N. Condeescu (Franţa), V. Papacostea (Peninsula Balcanică), N. Corivan, M. Berza (Italia), D. Berindei, P. Cernovodeanu (Anglia şi SUA), N. Stoicescu (Italia), colecţia *Românii în istoria universală*, publicată la Iaşi etc.

raporturilor bilaterale, reprezentărilor reciproce ale celor două popoare vizate le este consacrat, de regulă, un capitol special[1].

Desigur, cercetările consacrate relaţiilor bi-, dar mai ales multilaterale şi-au însuşit ele însele o nouă metodologie, specifică unui domeniu istoriografic autonom, cel al studierii istoriei relaţiilor internaţionale, determinând un alt tip de abordare şi la nivelul imaginilor aferente acestor relaţii[2].

5.5.2. Disciplina care a consacrat însă studiilor de alteritate din spaţiul istoriografic un profil veritabil şi specific, înscriind tema „imaginii celuilalt" ca un capitol distinct în programele sale de cercetare şi instituţionalizând aceste preocupări la nivelul dezbaterii ştiinţifice internaţionale, a fost istoria mentalităţilor. Fiind interesată de studiul reprezentărilor sociale, al ideologiilor, al sistemelor de valori, al sensibilităţilor şi atitudinilor colective, ea a sesizat uşor atât dimensiunea imagologică intrinsecă tuturor acestor manifestări, cât şi prezenţa distinctă a imaginilor celuilalt („descoperirea alterităţii") în ansamblul vast al reprezentărilor sociale[3]. La fel ca şi alte domenii ale istoriei mentalităţilor, studiul alterităţii a fost ilustrat, iniţial, cu precădere de către medievişti[4], situaţie care trebuie pusă, în principal, pe seama unui specific al surselor medievistului, mai apte să redea, cu un efort rezonabil, o aproximare mulţumitoare a manifestărilor colective de la nivelul vizat de istoricul mentalităţilor[5]. Cu alte cuvinte, medievistul are la dispoziţie suficiente surse pentru a surprinde nuanţele epocii investigate, dar, în acelaşi timp, nu este covârşit de numărul lor, aşa cum este cazul celui care studiază istoria secolului XX.

---

1. De exemplu, Paul Cernovodeanu, Ion Stanciu, *Imaginea Lumii Noi în ţările române şi primele lor relaţii cu Statele Unite ale Americii până în 1859*, Editura Academiei, Bucureşti, 1977.
2. Vezi *infra*, paragraful 5.4., consacrat preocupărilor de imagologie comparată asumate din direcţia istoriei relaţiilor internaţionale.
3. Pentru studiile de alteritate din sfera istoriei mentalităţilor, exemplific cu Louis Trenard, „Les répresentations collectives des peuples", *Bulletin de la Section d'Histoire Moderne et Contemporaines*, IV, 1962, pp. 9-23; Louis Trenard, „Images d'Italie dans la presse française d'Ancien Régime", *Ethnopsychologie*, I, 1971, pp. 73-123; Louis Trenard, „Mentalités et stéréotypes. Voyageurs français en Italie au XVIII^{e} siècle", *Actes du 102^{e} Congrès National des Sociétés Savantes*, I, Paris, 1978, pp. 67-83; Michel Vovelle, „Les deux Italies dans l'imaginaire français de la fin du XVIII^{e} siècle", *Mélanges de l'École Française de Rome - Temps Modernes*, 96, 1984, 2, pp. 1079-1103. Se remarcă, în istoriografia românească, cercetările aplicate de imagologie ale lui Alexandru Duţu: „Imaginea neamţului şi a turcului după asediul Vienei", în volumul său, *Călătorii, imagini...*, ed. cit., pp. 102-117, şi studiile anexate în finalul volumului *Cărţile de înţelepciune în cultura română*, Editura Academiei, Bucureşti, 1972, pp. 127-162. De asemenea, Andrei Pippidi, „Naissance, renaissance et mort du «Bon Sauvage»: à propos des Morlaques et des Valaques", în volumul său, *Hommes et idées du Sud-Est européen à l'aube de l'âge moderne*, Editura Academiei-CNRS, Bucureşti-Paris, 1980, pp. 1-23, şi „Imagini spaniole ale Transilvaniei: Lope de Vega şi Duque de Estrada", în volumul *Stat. Societate. Naţiune*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982, pp. 173-186.
4. Un Ev Mediu ale cărui limite se extind însă din secolele II-III ale erei noastre până la revoluţiile industriale din secolele XIX-XX, aşa cum îl defineşte Jacques Le Goff în *Pentru un alt Ev Mediu*, vol. I, Editura Meridiane, Bucureşti, 1986, pp. 40-41.
5. Pentru specificul surselor istoriei mentalităţilor, vezi Jacques Le Goff, „Les mentalités: une histoire ambiguë", în volumul *Faire de l'histoire*, vol. III, Gallimard, Paris, 1974, pp. 82-90.

Se remarcă faptul că studiile de imagologie elaborate de istorici au luat în considerare, într-o măsură sporită, şi alte imagini decât cele etnice şi naţionale, cultivate predilect de literatura comparată şi cu destulă insistenţă chiar şi din partea psihosociologilor. Tocmai datorită împrejurării că în epocile abordate de aceşti istorici, mai ales în lumea medievală, solidarităţile etnice şi naţionale aveau caracteristici diferite şi o pondere mai redusă decât în epoca modernă şi contemporană, istoricii mentalităţilor s-au arătat interesaţi de imaginile şi prejudecăţile generate de sentimentul apartenenţei la alte tipuri de colectivitate umană, la un anumit grup religios, cultural, social sau profesional, care îi lega pe membrii acestora mai puternic decât putea să o facă sentimentul identităţii etnice.

Astfel, pentru omul medieval, istoria mentalităţilor a delimitat o sferă a alterităţii, a străinului, a celuilalt – profund diferită prin conţinut şi extensie de cea contemporană. Ea îngloba, în cercuri concentrice, resimţite cu o intensitate progresivă, tot ceea ce se situa în afara universului valorilor cultural-religioase proprii tipului respectiv de umanitate[1], adică în afara creştinătăţii. Pe lângă identificarea gradului de alteritate asociat acestor mari sfere de civilizaţie, istoricii medievişti au avut în vedere imaginile minorităţilor socioculturale şi religioase, ale aşa-numitelor „marginalii" (eretici, vrăjitoare, vagabonzi, cerşetori, bolnavi psihic, leproşi, devianţi de la normele comportamentului social), situate, de asemenea, în zona alterităţii, ca obiect al prejudecăţilor şi al discriminării[2].

În afara analizei şi descrierii acestor reprezentări şi atitudini, istoria mentalităţilor ne-a oferit şi câteva încercări de teoretizare a structurilor şi mecanismelor alterităţii, privitoare la modalităţile de producere şi agregare a acestor imagini sau la impactul lor social[3]. Observaţiile cu privire la structura imaginilor naţionale, construite prin atribuirea unui set restrâns de trăsături etnice sau chiar a unei singure însuşiri, esenţiale[4] (proces tipic de categorizare prin stereotipuri, în sensul definiţiilor din psihologia socială), ori cele referitoare la comportamentele colective asociate reprezentărilor sociale, la rolul clişeelor mentale în favorizarea sau în blocarea comunicării şi interacţiunii sociale constituie repere deosebit de utile în studiul alterităţii[5].

Dar cea mai importantă contribuţie adusă de istoria mentalităţilor, sub raport interdisciplinar, la constituirea imagologiei comparate este dată de accentul pus pe aspectul

1. Astfel, pentru Occidentul medieval, outsiderii erau: schismaticii, mongolii, musulmanii şi evreii (vezi Jacques Le Goff, *Civilizaţia Occidentului medieval*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970). Gradul de alteritate creştea odată cu îndepărtarea de occidentalul privitor. Se observă însă că este vorba de o ierarhie a prejudecăţilor ordonată după criterii preponderent cultural-religioase, şi nu etnico-naţionale.
2. *Ibidem*; vezi şi comunicările prezentate la Congresul de istorie de la Stuttgart, în cadrul temei „L'image des autres: étrangers, minoritaires, marginaux", mai ales raportul introductiv prezentat de Hélène Ahrweiler, „L'image de l'autre et les mécanismes de l'alterité", în volumul *Rapports*, vol. I, Stuttgart, 1985, pp. 60-66.
3. *Ibidem*; vezi şi Jean Delumeau, *Frica în Occident (secolele XIV-XVIII)*, I, Editura Meridiane, Bucureşti, 1986, pp. 73-74 (pentru teama de străin).
4. Vezi, pentru imaginile etnice constituite dintr-o singură trăsătură definitorie, specifice mentalităţii medievale şi vehiculate de calendarele populare, Alexandru Duţu, *Literatura comparată...*, ed. cit., pp. 154-155, 161.
5. *Ibidem*, pp. 133-134.

dinamic al imaginilor, pe dimensiunea lor diacronică, pe „istoria" acestora[1]. În pofida caracterului lor stereotip, imaginile nu rămân statice, ele urmează un proces de evoluţie şi devenire care a fost evidenţiat cu ajutorul metodelor şi conceptelor istoriei mentalităţilor. Teoria multiplicităţii ritmurilor temporale de evoluţie a realităţii sociale serveşte din plin studiul istoriei imaginilor. Situarea acestei istorii în durata lungă, la nivelul unor transformări lente, neconcordante cu ritmul evenimentelor şi al realităţii conjuncturale, face imposibilă perceperea şi analiza sa în absenţa conceptului braudelian al ritmului lung al devenirii istorice[2]. Prin studiul acestei evoluţii a imaginilor, istoriografia poate contribui în mod decisiv la descifrarea rolului jucat de factorii culturali, de tradiţie în transmiterea stereotipiilor naţionale, la identificarea cauzelor prejudecăţii şi ale discriminării, într-un dialog interdisciplinar cu psihosociologia. Aceasta din urmă este aptă să măsoare mult mai exact, chiar în parametri cantitativi, trăsăturile imaginii la o dată ulterioară, dar nu poate să-i urmărească, precum istoria, cu metode calitative, evoluţia de până la data respectivă.

În ceea ce priveşte sursele cu ajutorul cărora investighează alteritatea, istoria mentalităţilor nu este interesată de un tip anume de izvoare istorice. Nota caracteristică a metodologiei sale e dată de maniera specifică în care cercetătorul se raportează la aceste surse, de grila de lectură pe care istoricul o propune unor izvoare, altfel tradiţionale. Pe lângă izvoarele folosite pe larg până acum de istoriografie (şi relatările de călătorie rămân, desigur, un punct de referinţă), istoria mentalităţilor insistă asupra unor surse, cum ar fi cărţile populare, literatura de colportaj, almanahurile şi calendarele, iar pentru epocile mai recente, romanul de serie, presa şi televiziunea, reţinute tocmai pentru capacitatea lor de a vehicula, într-o formă condensată, imagini şi stereotipuri în direcţia unor categorii sociale largi, apte să dea seamă de sensibilităţile şi comportamentele colective. În acelaşi sens, istoria mentalităţilor foloseşte pe scară largă documentele figurative, imaginea plastică sau arhitecturală, potrivit ideii că sesizarea analogiilor existente între imaginile redate în limbaje diferite (literar sau figurativ) permite identificarea reprezentărilor mentale esenţiale, a tiparelor de sensibilitate proprii unei colectivităţi. Se remarcă, în acest caz, apelul la metodologia iconologiei şi a istoriei artei (pentru sesizarea modalităţilor specific picturale, imagistice, de transmitere şi de corespondenţă a reprezentărilor mentale), ca şi apropierea de perspectiva teoretică a studiilor de morfologie a culturii[3], aflate, de asemenea, în căutarea trăsăturilor stilistice proprii anumitor forme de sensibilitate individualizate istoric.

5.5.3. Plecând, în general, de la aceleaşi surse ca şi literatura comparată şi istoria mentalităţilor, sintetizând în mod interdisciplinar metodele şi perspectivele teoretice ale

1. Alexandru Duţu, *Călătorii, imagini...*, ed. cit., pp. 18, 21; Daniel-Henri Pageaux, *op. cit.*, pp. 183-184.
2. Concept pentru care vezi lucrările lui Fernand Braudel: *Écrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 1969; *Timpul lumii*, vol. I, Editura Meridiane, Bucureşti, 1989, pp. 79-105. De asemenea, Alexandru Zub, *Cunoaştere de sine şi integrare*, Editura Junimea, Iaşi, 1986, cap. „Durată şi identitate" (ca şi bibliografia vehiculată în studiile de aici).
3. Vezi Pierre Francastel, *Realitatea figurativă*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1972; Erwin Panofsky, *Ideea*, Editura Univers, Bucureşti, 1975; Udo Kultermann, *Istoria istoriei artei*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1977 – pentru iconologie.

acestor discipline, istoria culturală îşi propune să studieze sistemele de valori şi tiparele de sensibilitate, normele de comportament şi atitudinile dominante, producţiile culturale şi expresia artistică, formele materiale de civilizaţie, în fond totalitatea manifestărilor umane ipostaziate istoric, din perspectiva apartenenţei lor la un *mediu cultural* fundamental. Ţinând cont de importanţa comunicării în procesul de producere şi de transmitere a valorilor culturale, istoria culturală promovează mai ales o direcţie de studiere a *istoriei relaţiilor culturale*[1], ceea ce o apropie foarte mult, ca preocupări şi ambiţie globalizantă, de imagologia comparată. Ea întreţine raporturi strânse îndeosebi cu literatura comparată şi cu istoria, conturându-şi însă un program de studii autonom. De fapt, la fel ca imagologia, istoria relaţiilor culturale poate fi considerată mai curând o disciplină de sine stătătoare, umanistă prin excelenţă şi cu vocaţie de sinteză, şi nu o ramură a istoriei sau a comparatisticii.

În ceea ce priveşte problematica alterităţii, de care demersul său este profund legat, ea vehiculează o teorie a modelelor culturale şi a interacţiunilor reciproce existente între ele. Potrivit acesteia,

> contactele între culturi se stabilesc prin intermediul unui filtru format din „imaginea celuilalt". Ea selectează acele aspecte din personalitatea străinului care permit observatorului să se definească mai bine pe sine... Descoperirea alterităţii, acceptarea „celuilalt" favorizează comunicarea şi schimbul de valori, contribuind la dezvoltarea personalităţii observatorului[2].

Paradigma de cercetare a istoriei culturale pleacă de la investigarea *discursului mental* subiacent operei de artă, pentru a evidenţia *conceptele şi imaginile dominante* ale acestuia. Asamblarea acestora permite relevarea unor structuri mentale care conduc la mecanismul producerii imaginilor şi la repertoriul *imaginarului*. În rândul reprezentărilor dominante va fi identificată „imaginea celuilalt", necesară autodefinirii culturii respective, pentru ca de la acest nivel să se contureze sistemele de gândire şi de valori care ghidează activitatea intelectuală, definite ca *modele culturale*. La rândul lor, modelele culturale se integrează anumitor *forme de universalitate*, în spatele cărora stau marile *modele de umanitate*, care ipostaziază istoric, în formă literară sau artistică, veritabila *esenţă umană*[3].

5.5.4. Istoria relaţiilor internaţionale reprezintă un alt domeniu istoriografic ce s-a arătat interesat de problema alterităţii, îndeosebi prin cercetarea opiniei publice. De obicei, studiile de acest gen vizează conturarea imaginii unei ţări sau a unui popor la nivelul opiniei publice dintr-o ţară străină, avându-se în vedere fie imaginea existentă la un moment dat, în urma unor evenimente politice majore, fie, ceea ce este adeseori mai relevant, urmărirea evoluţiei unei imagini naţionale străine în conştiinţa publică a unei societăţi[4]. Fiind centrate pe epocile modernă şi contemporană, aceste studii utilizează

1. Pentru care vezi Alexandru Duţu, *Modele, imagini...*, ed. cit., pp. 5-29, 263; Alexandru Duţu, *Literatura comparată...*, ed. cit., pp. 44-45, 50-51.
2. Alexandru Duţu, *Călătorii, imagini...*, ed. cit., pp. 18-19.
3. Am expus aici, schematic, traseul de studiu al istoriei culturale, aşa cum îl propune Alexandru Duţu în *Literatura comparată...*, ed. cit., pp. 44-45, 50-51.
4. Dintre numeroasele studii de acest gen, citez: Marlis G. Steinert, „L'evolution des images nationales en Allemagne pendant la deuxième guerre mondiale", *Relations internationales*, 2, 1974, pp. 214-225; Georges Castellan, „Les États balkaniques et sud-est européens dans les relations internationales (fin XVIII^e siècle-XX^e siècle)", *Revue historique*, 1976, pp. 43-60.

noţiuni şi concepte proprii, acomodate surselor şi fenomenelor investigate, pe care nu le regăsim în cazul cercetărilor de imagologie din sfera istoriei mentalităţilor.

Este vorba, în primul rând, de suportul care generează imaginile abordate, respectiv de opinia publică specifică societăţilor moderne; apoi, de mijloacele de vehiculare a reprezentărilor şi de influenţare a opiniei publice (presa, radioul, televiziunea, Internetul, reclama comercială), care determină modalităţi specifice de producere şi de structurare a imaginilor şi stereotipurilor; în fine, este vorba de prezenţa statelor moderne, naţionale, principalul subiect al reflectării şi alterităţii. Raporturile dintre imaginile naţionale şi ideologii, modalităţile prin care stereotipiile sunt ideologizate şi încorporate în discursul politic de către factorii de putere, devenind instrumente în serviciul propagandei, fenomenele de manipulare a opiniei publice şi de influenţare a comportamentului colectiv cu ajutorul stereotipurilor etnice şi a prejudecăţilor naţionale reprezintă tot atâtea subiecte imagologice care ţin de metodologia şi de specificul istoriei relaţiilor internaţionale. De asemenea, ele pot fi abordate din perspectiva teoriei relaţiilor internaţionale, domeniu de cercetare ce aparţine ştiinţelor politice şi sociale.

Dar cea mai importantă temă de natură imagologică a acestui tip de cercetări (datorită implicaţiilor de mare anvergură pe care le presupune) este cea a interacţiunii dintre opinia publică şi politica externă a statului modern. Ea are în vedere identificarea motivaţiilor ce influenţează factorii de decizie politică în luarea hotărârilor, la cel mai înalt nivel. După cum au remarcat specialiştii în relaţii internaţionale, liderii, miniştrii sau diplomaţii care dirijează politica externă a statelor lumii nu sunt orientaţi, în acţiunile lor, în primul rând de o situaţie „obiectivă" a realităţii internaţionale, ci de *imaginea* pe care o au asupra acestei realităţi, comportamentul lor fiind determinat de ceea ce cred ei că sunt statele înconjurătoare, şi nu de ceea ce sunt ele în realitate[1]. Reiese de aici faptul că prejudecăţile şi stereotipiile naţionale influenţează deciziile politice într-un mod hotărâtor, chiar dacă o asemenea viziune contrazice opinia comună potrivit căreia politica statelor este determinată, în principal, de urmărirea calificată, planificată în mod raţional, a unor interese concrete[2].

Există două niveluri de abordare a acestei probleme din perspectiva istoriei relaţiilor internaţionale[3].

În primul rând, este vorba de analiza atitudinilor şi a prejudecăţilor populare, vehiculate la nivelul larg al opiniei publice, prin presă şi alte mijloace de comunicare în masă. De asemenea, interesează modul în care aceste opinii comune influenţează politica oficială a statului respectiv.

În al doilea caz, sunt vizate în special eforturile de influenţare a opiniei publice educate, a elitelor, în particular a politicienilor şi a factorilor de putere, urmărindu-se formaţia acestora, lecturile, informaţia cu privire la realităţile străine oferită de cărţi cu circulaţie mai restrânsă, enciclopedii, dicţionare, lucrări de informare generală, manuale

1. Kenneth E. Boulding, „National images and international systems", *Journal of Conflict Resolution*, III, 1959, pp. 120-131, *apud* Richard Clogg, „The Vlachs of Macedonia: Some british perspectives", în volumul *Anglo-Romanian Relations after 1821*, Editura Academiei, Iaşi, 1983, p. 17.
2. Georges Castellan, *op. cit.*, pp. 50-56.
3. Richard Clogg, *op. cit.*, pp. 17-19.

şi atlase, literatură geografică etc. Se ţine cont şi de împrejurarea că rapoartele diplomatice pe baza cărora ar trebui fundamentată decizia vin abia în urma acestor lecturi şi sunt interpretate conform prejudecăţilor şi imaginilor deja formate, ca şi de faptul că înşişi autorii rapoartelor pot deforma realitatea asupra căreia relatează, printr-o „percepţie selectivă", determinată de propriile prejudecăţi. Desigur, şi la nivelul decidenţilor se pot opera departajări, în rândurile personajelor atât de diverse care contribuie la elaborarea deciziei, miniştri, diplomaţi, funcţionari, potrivit unei sociologii a diplomaţiei[1] care să estimeze aportul tuturor elementelor componente[2].

În fine, trebuie remarcat şi faptul că nivelurile menţionate interacţionează reciproc, se suprapun şi interferează. De cele mai multe ori, nu putem spune în ce măsură o prejudecată naţională aparţine opiniei curente, unui nivel elitar sau, pur şi simplu, este comună acestora şi întregii societăţi. Tocmai pentru a rezolva aceste probleme, unii cercetători au încercat să apropie istoria relaţiilor internaţionale de istoria mentalităţilor, cu rezultate vizibile în direcţia adoptării unei terminologii comune şi a unificării perspectivelor de cercetare[3]. Este încă una dintre contribuţiile interdisciplinare de substanţă pe care ştiinţa istorică le oferă imagologiei comparate.

5.6. *Concluzii*

Prima concluzie care poate fi formulată la sfârşitul acestor rânduri ar fi aceea că evoluţia studiilor dedicate alterităţii a evidenţiat necesitatea imperioasă a colaborării interdisciplinare în respectiva sferă de interes. Aceasta deoarece domeniul de cercetare al imagologiei, în pofida coerenţei sale evidente, a fost vizat de discipline ştiinţifice extrem de diferite, cu metode şi concepte dintre cele mai diverse. În condiţiile în care obiectul cercetării este comun şi bine precizat, se impune configurarea unei strategii interdisciplinare: mai întâi, alăturarea metodelor şi a tehnicilor diverselor discipline, în scopul conlucrării; în al doilea rând, compararea perspectivelor din care ele abordează fenomenul imagologic; pentru ca apoi, prin unificarea conceptelor şi a terminologiei, să se identifice o platformă unică, integratoare, aptă să ofere o viziune de ansamblu asupra diferitelor aspecte ale alterităţii. Acesta este, de altfel, în linii mari, parcursul oricărui efort transdisciplinar care are ca scop edificarea unei discipline de sinteză: în cazul de faţă, a imagologiei comparate[4].

---

1. Georges Castellan, *op. cit.*, pp. 56-57.
2. Istoriografia românească a abordat frecvent (atât prin publicaţii de documente, cât şi prin studii şi monografii) imaginea României la nivelul opiniei publice internaţionale, îndeosebi prin cercetarea „ecourilor" marilor evenimente în conştiinţa publică a străinătăţii, de la răscoala lui Horea până la „Revoluţia din Decembrie". Se remarcă studiile referitoare la efectele propagandei româneşti pentru înfăptuirea unirii din 1859 şi a celei din 1918, ca şi cele dedicate activităţii şi biografiei personalităţilor filoromâne de peste hotare.
3. Vezi Jean-Baptiste Duroselle, „Opinion, attitude, mentalité, mythe, idéologie: essai de clarification", *Relations internationales*, 2, 1974, pp. 3-23.
4. Pentru interdisciplinaritate în raport cu domeniul istoriei, vezi Wolfgang Mommsen, „Istoria", în volumul *Interdisciplinaritatea şi ştiinţele umane*, Editura Politică, Bucureşti, 1986, pp. 349-373.

Dificultăţile de transpunere în practică a acestei scheme generale apar mai ales atunci când se pune problema dozării contribuţiilor aduse de diferite discipline, a distanţei, variabile, care va despărţi perspectiva unificatoare propusă de optica specifică uneia sau alteia dintre ştiinţele particulare. Afirmarea caracterului distinct al fiecărei discipline, promovarea perspectivei sale de cercetare – eventual pretenţia de a impune viziunea respectivă ca paradigmă universală – reprezintă principalele obstacole în calea unui veritabil travaliu transdisciplinar şi de sinteză. Temerile exprimate de diverse discipline în legătură cu posibilitatea dizolvării lor în faţa presiunilor integratoare – cu privire la pierderea specificului şi a autonomiei care dau, de fapt, măsura adevăratei lor contribuţii la cunoaşterea umană – sunt elemente ce acompaniază în mod firesc şi uneori justificat tendinţele de reconfigurare a peisajului ştiinţelor contemporane.

În ceea ce priveşte raporturile dintre literatura comparată, istoria relaţiilor culturale şi cea a mentalităţilor se constată o colaborare reciproc avantajoasă, acceptată şi încurajată de către toţi partenerii. Această situaţie are la bază, în mod evident, tradiţia bunelor relaţii dintre istorie şi filologie. Autodefinindu-se, şi astăzi, ca ştiinţe prin excelenţă „umaniste", ele îşi asigură în acest fel o perspectivă comună şi posibilităţi de conlucrare, în pofida faptului că literatura comparată şi istoria culturală tind uneori să privească cercetarea mentalităţilor ca pe un simplu auxiliar util în explorarea alterităţii[1]. Atât timp însă cât obiectivul rămâne comun, iar filologii acceptă să preia nu doar tehnici şi surse, ci să-şi modifice şi perspectiva, alăturându-i opticile şi conceptele istoriei mentalităţilor, conlucrarea este, într-adevăr, una transdisciplinară, de sinteză. În fond, este şi o chestiune de prioritate. Literatura comparată a fost cea care a iniţiat cercetările de alteritate, aşa că este firesc să dea şi tonul colaborării, impunându-şi uneori terminologia (de pildă, denumirea de „imagologie comparată"); dar este esenţial ca ea să nu-şi impună, într-un mod exclusivist, şi perspectiva. Desigur, nici în spaţiul ştiinţei literaturii nu au lipsit temerile cu privire la pierderea specificului literar prin colaborare interdisciplinară, dar ele au fost, în general, depăşite, printr-o înţelegere mai largă a noţiunii de fapt literar, extinsă dinspre text către lectură şi public şi deschisă, astfel, înspre câmpul realităţii istorico-sociale.

Mult mai greu sunt acceptate însă raporturile dintre psihologia socială, pe de o parte, literatura comparată şi istoria mentalităţilor, pe de altă parte. Situaţia este oarecum paradoxală, deoarece, mai ales între istoria mentalităţilor şi psihologia socială, ar trebui să existe o colaborare deosebit de strânsă, motivată atât de asemănările existente între domeniile lor de studiu, între nivelurile realităţii sociale pe care le vizează (practic aceleaşi!), cât şi de perspectiva, de asemenea, aproape comună din care le abordează. Singura diferenţă substanţială între istoria mentalităţilor şi psihologia socială priveşte sursele cercetării şi tehnicile specifice de explorare a acestora, ceea ce ar trebui să conducă tocmai la un dialog metodologic între cele două discipline, în vederea împrumutării instrumentelor şi mijloacelor de observaţie, focalizate asupra unui domeniu comun. Fără îndoială, există anumite preocupări şi tentative în acest sens. Numeroase investigaţii istorice ale alterităţii, dar şi multe studii de imagologie literară utilizează concepte şi teorii din sfera psihologiei sociale, citează bibliografie de specialitate din domeniu, aplică metode şi tehnici de analiză specifice acestei discipline. Cu toate

1. Alexandru Duţu, *Călătorii, imagini...*, ed. cit., p. 20.

acestea, colaborarea nu poate fi socotită suficientă, nici ca amploare, dar mai ales ca urmare a rezistenţei ce se manifestă faţă de psihologia socială, datorită criticilor care sunt aduse perspectivei sale de studiu, considerată improprie pentru generalizările de natură istorică. Aceste obiecţii se datorează, cred, atât necunoaşterii fundamentelor teoretice ale psihologiei sociale (istoricii iau în considerare, adeseori, doar studiile, fără îndoială, mult mai numeroase, care au în vedere aplicaţii restrânse), cât şi unor prejudecăţi acumulate pe seama acesteia, facilitate de această cunoaştere insuficientă[1].

Lucien Febvre vorbea deja, la timpul său (1938, 1941[2]), despre conlucrarea dintre istorie şi psihologie ; mai mult, recomanda ca istoricul să-şi însuşească perspectiva de lucru a psihologului. În acelaşi timp, el făcea însă distincţie între studiul psihologiei individuale (rataşabil, în fond, istoriografiei evenimenţiale, pozitiviste, care explica mersul istoriei prin capriciile individuale ale marilor personalităţi) şi studiul psihologiei colective, axat pe reprezentările şi comportamentele comune unor grupuri umane, la nivelul cărora explicaţia centrată pe studiul psihologiilor individuale, fie ele şi însumate, se dovedea insuficientă. O istorie a sensibilităţii, a emoţiilor, dar a acelor emoţii care, cum spunea Febvre (în acord cu teoria psihicului colectiv al mulţimilor, enunţată de Gustave Le Bon), sunt „contagioase", „mimetice", proprii unui subiect colectiv.

Pe urmele întemeietorului său, istoria mentalităţilor va continua să vorbească despre necesitatea studierii „psihologiilor de grup" şi chiar a „psihologiei sociale"[3], oprindu-se însă, în privinţa suportului teoretic al studiilor sale referitoare la reprezentările şi comportamentele colective, asupra nivelului aproximărilor generale ale „psihologiei mulţimilor". În acelaşi timp, şi tot în descendenţa lui Febvre, istoria mentalităţilor va critica în mod vehement aplicaţiile studiului psihologiei individuale în istorie[4].

Nemaigăsind însă, în diversitatea orientărilor psihosociologice contemporane, teoria unificatoare care îi luminase drumul la începuturi, istoria mentalităţilor va rupe legăturile cu psihologia socială, înglobând acest tip de cercetări în capitolul general al „psihologiei", nefastă pentru istoric din cauza atenţiei pe care o acordă individului în dauna societăţii. Odată cu operarea categorizării şi instalarea prejudecăţii, aceasta îşi va găsi uşor argumente care să o confirme şi să o întărească : orientarea behavioristă, influentă multă vreme în psihologia socială[5], îl va nemulţumi pe istoricul atent nu atât la reacţii comportamentale, cât la sistemele de valori şi la reprezentările care ghidează conduita umană ; psihoistoria, influentă mai ales în istoriografia americană, având în vedere sondajul psihanalitic al personalităţilor istorice[6], i-a distanţat, de asemenea, pe mulţi istorici europeni, prin confuzie, inclusiv de psihosociologie, chiar dacă, bineînţeles, psihanaliza

1. Este, în fond, tot o problemă imagologică : imaginea psihologiei sociale în rândul istoricilor. Un exemplu de „imagine" a unui domeniu ştiinţific îl oferă Serge Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, PUF, Paris, 1976.
2. „Histoire et psychologie" şi „La sensibilité dans l'histoire" ; reluate în Lucien Febvre, *Combat pour l'histoire*, Armand Colin, Paris, 1965.
3. Georges Duby, „Histoire des mentalités", în volumul Charles Samaran (coord.), *Histoire et se méthodes*, Gallimard, Paris, 1961.
4. *Ibidem* ; vezi şi consideraţiile similare ale lui Jacques Le Goff, loc. cit.
5. Vezi Pantelimon Golu, *op. cit.*, pp. 25-50.
6. Despre psihoistorie, vezi Wolfgang Mommsen, *op. cit.*, pp. 364-365 (repere bibliografice în acest sens la pp. 370-373).

nu avea nimic de-a face cu psihologia socială; chiar şi teoria „personalităţii de bază"[1], care venea, de fapt, din spaţiul vecin al antropologiei culturale, a provocat reacţii adverse faţă de psihologie şi studiile sociale, în general, reacţii vizibile şi în rândurile istoricilor literari[2].

Toate aceste prejudecăţi se bazează însă pe confuzia operată între psihologia generală, axată pe studiul conştiinţei individuale, şi psihologia socială, aşa cum se defineşte aceasta la ora actuală, ca disciplină ce vizează tocmai raporturile individului cu societatea şi care studiază fie particularităţile psihologiei de grup, fie pe cele individuale, dar numai în măsura în care ele iau naştere din comunicarea şi interacţiunea umană, aparţin unor fiinţe socioculturale şi se manifestă în cadrul unor grupuri sociale concret- -istorice, din care fac parte[3]. Sunt incluse aici aspecte de care istoricul nu poate face abstracţie şi care reprezintă tocmai materialul predilect al istoriei mentalităţilor. Mai mult, considerându-se o ştiinţă a fenomenelor ideologice (cunoştinţe şi reprezentări sociale) şi a fenomenelor de comunicare, propunându-şi să studieze, din această perspectivă, raporturile dintre indivizi, dintre indivizi şi grupuri şi dintre grupuri[4], psihosociologia oferă o perspectivă asupra întregului câmp social. În măsura în care acest câmp cunoaşte o evoluţie istorică (lucru pe care nu-l contestă nimeni), istoria trebuie să se alăture – evident, cu specificul său – efortului global de cuprindere a realităţii sociale[5].

De aceea, problema specificităţii perspectivei pe care istoria sau psihologia socială o aduc în studiul alterităţii nu trebuie să constituie un element aşa de important, atâta vreme cât ea se reduce, adeseori, la ambiţia globalizantă de a cuprinde în vizorul cercetării întreaga realitate socioumană (o ambiţie manifestată astăzi, la nivelul istoriei, mai ales prin tentativele de constituire a unei antropologii istorice[6]). Domeniul alterităţii fiind unul comun, rezultă că atenţia cercetătorilor trebuie să se concentreze asupra metodelor şi conceptelor care pot fi extrapolate transdisciplinar şi acomodate la specificul surselor fiecărei discipline.

Este deosebit de util pentru istoric să aplice izvoarelor sale tehnicile perfecţionate de analiză ale psihologiei sociale. Chiar dacă nu dispune de sursele psihosociologiei, chiar dacă nu-şi poate provoca subiecţii să răspundă la anchete şi chestionare, istoricul trebuie

1. Ralph Linton, *Fundamentul cultural al personalităţii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968.
2. Vezi Alexandru Duţu, *Modele, imagini...*, ed. cit., p. 14, nota 13; Daniel-Henri Pageaux, *op. cit.*, p. 171.
3. *Dicţionar de psihologie socială...*, ed. cit., pp. 200-203, *sub voce* „psihologie socială".
4. Serge Moscovici, „Introduction: le domaine de la psychologie sociale", în *Psychologie sociale*, PUF, Paris, 1990, pp. 6-7.
5. Obiecţiile faţă de această integrare se referă la dizolvarea specificului istoriografic în ansamblul „ştiinţelor sociale", ca şi la faptul că acestea scapă din vedere specificul uman în favoarea „structurilor, cantităţilor şi mecanismelor". Vezi Alexandru Duţu, *Călătorii, imagini...*, ed. cit., p. 20, şi *Literatura comparată...*, ed. cit., pp. 28-30, în dialog cu ideea unei teoretizări a istoriei mentalităţilor din perspectiva ştiinţelor sociale, emisă de Rolf Reichardt, „Für eine Konzeptualisierung der Mentalitätshistorie", *Ethnologia Europaea*, XI, 2, 1979/1980, pp. 234-241.
6. Vezi Jacques Le Goff, *Pentru un alt Ev Mediu*, vol. II, Editura Meridiane, Bucureşti, 1986, cap. IV: „Către o antropologie istorică", precum şi comunicările prezentate în cadrul temei „Anthropologie, histoire sociale, histoire culturelle", la Congresul de istorie de la Madrid, din 1990.

să-şi dovedească abilitatea tocmai prin capacitatea de a găsi asemenea răspunsuri la chestionarele psihologiei sociale, răspunsuri formulate în epocă la alte interogaţii, într-o anchetă judiciară sau ecleziastică, într-o confesiune de jurnal sau o pagină de corespondenţă. Înseriate astăzi după alte criterii, prelucrate prin analiză de conţinut sau grupate în eşantioane reprezentative, asemenea izvoare pot oferi acelaşi gen de informaţii pe care îl conţin sursele utilizate de psihologia socială.

Iar în ceea ce priveşte cea mai importantă obiecţie adusă perspectivei metodologice integratoare a imagologiei comparate, anume aceea că ea ar dizolva istoria sau comparatistica în ansamblul ştiinţelor sociale, nu pot decât să remarc faptul că parcurgerea traseului altor ştiinţe şi folosirea altor metode rămân nişte iniţiative perfect justificate, atâta vreme cât aduc un spor de cunoaştere a realităţii umane. Delimitarea unor frontiere între diferitele discipline ştiinţifice nu reprezintă un scop în sine, ci doar un mijloc de a facilita cunoaşterea unor domenii diferite ale realităţii, pe ale căror contururi mişcătoare trebuiesc trasate, de fapt, aceste frontiere.

6. De la „imaginea celuilalt" la geografiile simbolice

În pofida ambiţiilor sale, afirmate până pe la sfârşitul secolului trecut, la ora actuală imagologia comparată pare mai curând o metodă de cercetare „datată", şi mai puţin o veritabilă ştiinţă globală şi totalizatoare a alterităţii. În schimb, obiectul său de cercetare, respectiv ansamblul reprezentărilor cu privire la *celălalt*, a rămas în atenţia ştiinţelor sociale şi umaniste. Mai mult chiar, el şi-a consolidat prezenţa. Nu avea cum să fie altfel, astăzi, în epoca relativismelor postmoderne, când însăşi noţiunea de „realitate obiectivă" este abandonată de tot mai mulţi cercetători, în favoarea diferitelor versiuni particulare, subiective, orientate ideologic, versiuni care, zice-se, alcătuiesc de fapt realitatea socială. În pofida tonului uşor ironic şi detaşat cu care înregistrez acest lucru, trebuie să mărturisesc că şi propriile mele cercetări au fost şi mai sunt orientate de amintita perspectivă relativistă, chiar dacă, la modul ideal, aş prefera să abordez o realitate mai fermă, mai autosuficientă. Dar nu prea cred că acest lucru este posibil.

Studiile dedicate alterităţii se orientează astăzi, frecvent, către reprezentările generate de întâlnirea unor entităţi culturale de dimensiuni foarte mari. Evident, dialogul sau „ciocnirea" civilizaţiilor reprezintă un subiect clasic de reflecţie, care nu începe cu Samuel Huntington, ci cu Montesquieu şi cu Herder, dacă nu chiar cu Herodot. În ziua de azi, el este adus însă din nou sub lumina reflectoarelor, odată cu întrebările privitoare la criza (sau resurecţia?) identităţilor naţionale, la fenomenul mondializării, la caracterul particular ori universal al valorilor noastre. Chiar un subiect mărunt şi bine localizat, cum este Transilvania, nu poate fi abordat, la ora actuală, decât în contextul mitologiilor Europei Centrale, al marilor clivaje religioase dintre Răsărit şi Apus, al relaţiilor inegale dintre Occident şi Orient.

Marile geografii simbolice, care conturează geometria variabilă – uneori fantasmatică – a acestor arii de civilizaţie, reprezintă aşadar o miză majoră în cercetarea oricărei reprezentări legate de teritoriu, cultură şi identitate. Ca atare, în capitolul de faţă, voi încerca să jalonez un traseu metodologic care pleacă de la studiul alterităţii, aşa cum a fost practicat până acum de imagologia comparată, pentru a ajunge la un nou domeniu de

cercetare, învecinat, cel al geografiilor simbolice. Nu este vorba însă despre o cale „canonizată", despre un drum „deschis circulaţiei publice", potrivit unor standarde general acceptate, ci, mai curând, despre o serie de căutări personale care vizează construirea, promovarea şi teoretizarea unui nou obiect de cercetare.

*
* *

Voi începe prin schiţarea unui bilanţ al cercetărilor de imagologie din România. De la bun început, se poate afirma că studiul interdisciplinar al alterităţii nu mai reprezintă de mult o pasăre rară sau o floare exotică în literatura de specialitate de la noi. S-a parcurs o cale lungă de la sintezele metodologice ale regretatului Alexandru Duţu, care au întreţinut interesul unei întregi generaţii de cercetători, în anii '70 şi '80 ai secolului care a trecut, faţă de această problematică[1]. Ultimele două volume din *Bibliografia Istorică a României* (1989-1999) au făcut loc unei secţiuni consistente dedicate istoriei mentalităţilor şi imagologiei[2], chiar dacă aceasta este plasată (în paranteză fie spus), în mod cu totul neinspirat, la capitolul „Ştiinţele auxiliare ale istoriei", printre titluri referitoare la medalii, sigilii, ştampile sau paleofaunistică. Nu aş fi menţionat acest detaliu pitoresc de taxonomie bibliografică dacă el nu ar reprezenta un semn grăitor al confuziei conceptuale care mai domneşte totuşi la noi, atunci când este vorba despre raportul dintre istoria mentalităţilor sau imagologie şi ştiinţa istorică în accepţiunea sa clasică.

În orice caz, realizările ştiinţifice valoroase, care se înregistrează, la modul esenţial, în evidenţele mentale ale publicului cititor, şi nu în bibliografii sau în rapoarte contabile de cercetare, nu au lipsit, în anii din urmă, din raftul ideal dedicat studiului alterităţii. Un *top ten* pe această temă ar putea începe cu lucrarea extrem de sistematică a lui Klaus Heitmann, *Das Rumänenbild im deutschen Sprachraum*, publicată mai întâi în 1985 şi tradusă în România zece ani mai târziu[3]. Lista poate continua, într-o ordine aleatorie, cu Daniel Vighi, *Tentaţia Orientului. Studiu de imagologie* (Editura Paralela 45, Piteşti, 1998), Dumitru Hâncu, *„Noi" şi germanii „noştri"* (Editura Univers, Bucureşti, 1998), Dan Horia Mazilu, *Noi despre ceilalţi. Fals tratat de imagologie* (Editura Polirom, Iaşi, 1999) şi Gheorghe Lascu, *Imaginea Franţei la românii din Transilvania* (Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2000)[4]. Ultimele trei lucrări sunt semnate de istorici literari, ceea ce ne reaminteşte faptul că imagologia a reprezentat, la

1. Alexandru Duţu, *Modele, imagini, privelişti. Incursiuni în cultura europeană modernă*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979; *Literatura comparată şi istoria mentalităţilor*, Editura Univers, Bucureşti, 1982; *Călătorii, imagini, constante*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1985; *Dimensiunea umană a istoriei. Direcţii în istoria mentalităţilor*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1986.
2. Volumul VIII (1989-1994), pp. 80-81, înregistrează 69 de titluri la secţiunea *Istoria mentalităţilor, imagologie*, iar volumul IX (1994-1999), pp. 105-111, un număr de 182 de poziţii, sub aceeaşi titulatură.
3. Klaus Heitmann, *Imaginea românilor în spaţiul lingvistic german. 1775-1918. Un studiu imagologic*, Editura Univers, Bucureşti, 1995.
4. Un bilanţ succint al cercetării imagologice româneşti, împreună cu o solidă introducere teoretică şi metodologică în problematica de ansamblu a disciplinei, în excelenta monografie a lui Gheorghe Lascu, *Imaginea Franţei la românii din Transilvania până în anul 1918*, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2000, pp. 7-29. Problematica etnoimaginilor este discutată pe larg,

originile sale, un domeniu de cercetare cultivat de comparatiştii literari, de la Paul Hazard şi Jean-Marie Carré la Daniel-Henri Pageaux sau Manfred Fischer[1]. Cea mai reuşită carte de imagologie a fost realizată însă de un specialist în etnologie şi antropologie: este vorba de *Imaginea evreului în cultura română*, de Andrei Oişteanu[2].

Referindu-mă în continuare la *istoricii* români interesaţi de „imaginea celuilalt", trebuie să menţionez, mai întâi, cercetările care au investigat imaginea românilor aşa cum apare ea în viziunea observatorilor străini; asemenea studii au elaborat, la timpul lor, Nicolae Iorga, Petre P. Panaitescu sau Alexandru Ciorănescu[3]. Acestor lucrări le-a lipsit însă intenţionalitatea şi perspectiva imagologică. Autorii lor au fost interesaţi în primul rând de informaţiile pozitive, de „adevărurile" sau „neadevărurile istorice" existente în relatările respective, şi nu de imagologie.

Mai aproape de momentul de faţă, în anii '70 şi '80 ai secolului pe care l-am lăsat în urmă, au apărut lucrări care păreau să se apropie mai mult de specificul studiilor de imagologie[4] şi care etalau terminologia de specialitate în titluri sau în prefeţe, de multe ori însă tot fără o acoperire metodologică adecvată. Acesta este cazul studiilor publicate de Dan Berindei, autor a nenumărate „imagini ale românilor despre...", de la America Latină la Olanda ori Veneţia[5], sau chiar al lucrării în trei volume semnate de Dan Amedeo Lăzărescu, *Imaginea României prin călători*[6]. Dar nici ultimul autor menţionat nu a reuşit să se îndepărteze prea mult de Iorga sau Berindei, în pofida faptului că a încercat să teoretizeze, pe larg, conceptul de imagologie[7]. Se poate aprecia aşadar că lucrările de genul celor evocate mai sus nu au reprezentat contribuţii imagologice propriu-zise, cu singura observaţie că Iorga sau Panaitescu se situau la nivelul metodologic şi conceptual al istoriografiei universale contemporane lor, în timp ce Dan Berindei, de exemplu, nu poate fi socotit, la acest capitol, decât contemporanul lui Nicolae Iorga.

---

din perspectiva psihologiei sociale, de către Luminiţa Iacob, *Modernizare – europenism*, vol. II: „Percepţie, trăire, identitate etnică", Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 1995, pp. 7-20, 21-86; Luminiţa Iacob, *Imagologia în etnopsihologie şi rolul ei în cercetarea psihologiei poporului român*, teză de doctorat, Universitatea „Al.I. Cuza", Iaşi, 1986; Luminiţa Iacob, „Etnoimaginea – obiect de studiu interdisciplinar", *Revista de psihologie*, 1987, nr. 2.

1. Vezi Manfred S. Fischer, *Nationale Images als Gegenstand Vergleichender Literaturgeschichte. Untersuchungen zur Entstehung der komparatistischen Imagologie*, Bouvier, Bonn, 1981.
2. Andrei Oişteanu, *Imaginea evreului în cultura română*, ed. a II-a, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004.
3. Nicolae Iorga, *Istoria românilor prin călători* (1920-1922); P.P. Panaitescu, *Călători poloni în ţările române* (1930); Alexandru Ciorănescu, *La Roumanie vue par les étrangers* (1944).
4. Pentru perioada medievală şi modernă timpurie, se remarcă volumul lui Paul Cernovodeanu, *Societatea feudală românească văzută de călători străini (secolele XV-XVIII)*, Editura Academiei, Bucureşti, 1973; Paul Cernovodeanu, „Imaginea ţărilor române la călătorii străini din secolele XVI-XVIII", *Revista de istorie*, 32, 1979, nr. 12, pp. 2353-2365.
5. Vezi Dan Berindei, *Cultura naţională română modernă*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1986, pp. 402-490 (cap. „Imaginea celuilalt") şi trimiterile din *Bibliografia Istorică a României*.
6. Dan Amedeo Lăzărescu, *Imaginea României prin călători*, vol. I-II, Editura Sport-Turism, Bucureşti, 1985-1986; vol. III: „Imaginea poporului român în conştiinţa europeană", Editura Cogito, Oradea, 1995.
7. *Ibidem*, vol. I, pp. 13-26; D.A. Lăzărescu, „Imagologia – o nouă disciplină socială de graniţă", *Magazin istoric*, 26, 1992, nr. 4, pp. 55-58, 88.

În aceste condiţii, studiile de imagologie istorică veritabilă nu sunt de căutat decât printre apariţiile ultimilor ani, repertoriate ca atare, după cum am mai menţionat, şi în *Bibliografia Istorică a României*. Dintre cele apărute sub formă de volum, se remarcă teza de doctorat a Mihaelei Grancea, dedicată imaginii Principatelor din veacul fanariot în viziunea observatorilor străini (Cluj-Napoca, 2000)[1]; de asemenea, cerându-mi scuze pentru menţiunea *pro domo mea* (în sensul propriu al acestei formule), aş aminti şi lucrarea consacrată imaginii românilor în cultura maghiară semnată de Melinda Mitu[2].

Tradiţia unei cercetări româneşti în domeniul imagologiei istorice a fost consolidată şi prin apariţia unor volume colective de profil, editate, în mod semnificativ, în toate cele trei mari centre istoriografice ale ţării. Centrul de Istorie a Imaginarului, de la Bucureşti, a publicat remarcabilul volum consacrat spaţiului imaginar al „insulei" (1999)[3], Analele Universităţii din Bucureşti au editat două numere tematice dedicate studiului alterităţii (1984 şi 1992)[4], profesorul Zub, la Iaşi, a coordonat volumul *Identitate/alteritate în spaţiul cultural românesc* (1996)[5], în timp ce şcoala istorică de la Cluj, sprijinită de eforturile colaboratorilor săi bănăţeni, a publicat trei volume intitulate *Identitate şi alteritate* (1996, 1998, 2003), rezultate în urma simpozioanelor anuale desfăşurate pe această temă la Lugoj[6].

Tot ca un semn al „instituţionalizării" imagologiei, în calitatea sa de ramură recunoscută a cercetării istorice, se remarcă faptul că în lucrările de sinteză sau în monografiile aplicate de istorie a mentalităţilor încep să apară, în mod obligatoriu am putea spune, capitole consistente referitoare la „imaginea celuilalt". Este cazul volumului semnat de Iolanda Ţighiliu, consacrat mentalităţilor moldo-muntene din secolele XV-XVII (1997)[7], sau cel al lucrării lui Toader Nicoară, despre societatea rurală românească din Transilvania secolului al XVIII-lea[8]. Chiar şi o carte dedicată solidarităţilor etnice

1. Publicată sub formă de volum: Mihaela Grancea, *Călători străini prin Principatele Dunărene, Transilvania şi Banat (1683-1789). Identitate şi alteritate*, Editura Universităţii „Lucian Blaga", Sibiu, 2002.
2. Melinda Mitu, *Problema românească reflectată în cultura maghiară din prima jumătate a secolului al XIX-lea*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000; precedată de volumul de studii Melinda Mitu, Sorin Mitu, *Românii văzuţi de maghiari. Imagini şi clişee culturale din secolul al XIX-lea*, Editura Fundaţiei pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 1998.
3. Lucian Boia, Anca Oroveanu, Simona Corlan-Ioan (coord.), *Insula. Despre izolare şi limite în spaţiul imaginar*, Colegiul Noua Europă, Bucureşti, 1999.
4. „Analele Universităţii Bucureşti", Istorie, 33, 1984; 41, 1992.
5. Alexandru Zub (coord.), *Identitate/alteritate în spaţiul cultural românesc*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 1996.
6. Nicolae Bocşan, Valeriu Leu (coord.), *Identitate şi alteritate. Studii de imagologie*, Editura Banatica, Reşiţa, 1996; Nicolae Bocşan, Sorin Mitu, Toader Nicoară (coord.), *Identitate şi alteritate. Studii de imagologie*, vol. II, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1998; Nicolae Bocşan, Sorin Mitu, Toader Nicoară (coord.), *Identitate şi alteritate 3. Studii de istorie politică şi culturală*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003.
7. Iolanda Ţighiliu, *Societate şi mentalitate în Ţara Românească şi Moldova. Secolele XV-XVII*, Editura Paideia, Bucureşti, 1997, cap. V: „Imagine, imagologie şi cuvânt", pp. 281-340.
8. Toader Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală şi mentalităţi colective*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1997 (ediţia a II-a: Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001), pp. 231-396: „Imaginarul politic şi social şi focalizările sale".

medievale, cum este cea a lui Ioan-Aurel Pop (1998)[1], stăruieşte asupra imaginilor reciproce ale popoarelor transilvane, în a căror oglindă sunt căutate semnele afirmării unei identităţi de tip naţional.

După acest scurt bilanţ, voi sublinia, în cele ce urmează, o idee care mi se pare extrem de importantă, pe marginea discuţiei referitoare la stadiul actual al cercetărilor de imagologie. Şi anume, se observă tendinţa (sau, cel puţin, se remarcă nevoia) de a integra studiile de alteritate într-o *perspectivă conceptuală şi metodologică* mai largă, de a defini, în sfera ştiinţelor socioumane, o structură explicativă mai cuprinzătoare, mai coerentă şi mai ambiţioasă.

Până acum, imagologia a fost considerată, în general, o ramură a *istoriei mentalităţilor*, aşa cum apare şi în clasificarea din *Bibliografia Istorică*... Dar tocmai datorită acestei apartenenţe, ea riscă să resimtă criza de identitate pe care o acuză la ora actuală disciplina-mamă. Astăzi, mulţi cercetători îi reproşează istoriei mentalităţilor fie caracterul prea vag şi general al conceptelor cu care operează, fie, dimpotrivă, fragmentarea obiectului cercetării în nenumărate parcele distincte, ceea ce face imposibilă conturarea unei viziuni globale[2]. Alţi critici subliniază moştenirea ideologică marxistă încorporată în discursul Şcolii Analelor, structuralismul excesiv al acesteia şi folosirea exagerată a analizei cantitative, ba chiar un anumit determinism socioeconomic, aparent mai nuanţat, dar tributar aceleiaşi viziuni ideologice rigide[3]. Cercetătorii anglo-saxoni, cum ar fi Robert Darnton, evită chiar termenul de istorie a mentalităţilor, preferându-l pe cel de *istorie culturală* (subliniind astfel apropierea lor de perspectiva antropologiei culturale)[4], în timp ce Geoffrey Lloyd a publicat chiar în Franţa, în anul 1993, traducerea lucrării sale *Demystifying Mentalities*, în care sintetizează criticile la adresa acestei direcţii de studiu[5].

Nu cred că putem insista asupra modului în care se reflectă această criză a istoriei mentalităţilor în contextul atât de diferit al istoriografiei româneşti, marcat prea puţin de dispute teoretice şi metodologice semnificative. Totuşi, nu este greu să remarcăm chiar în cazul special al cercetării imagologice autohtone un fenomen cum ar fi fărâmiţarea obiectului cercetării într-o puzderie de studii aplicate, lipsite însă adeseori de un orizont teoretic unificator, care să evidenţieze o metodologie şi o perspectivă conceptuală specifice. Oricine poate „despuia" un istoric antic, o cronică medievală sau o gazetă din secolul al XIX-lea, înregistrând meticulos toate referinţele cu privire la sciţi, moldoveni sau irlandezi, fără ca acest lucru să însemne neapărat imagologie sau, în general, fără ca el să însemne ceva relevant.

Referindu-se la criza contemporană a istoriei mentalităţilor, profesorul Lucian Boia propunea noua disciplină a *istoriei imaginarului* ca un cadru teoretic şi metodologic mai

1. Ioan-Aurel Pop, *Naţiunea română medievală. Solidarităţi etnice româneşti în secolele XIII-XVI*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1998, *passim*.
2. Lucian Boia, *Pentru o istorie a imaginarului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000, pp. 38-39.
3. Hervé Coutau-Bégarie, *Le Phénomène „Nouvelle Histoire". Stratégie et idéologie des nouveaux historiens*, Economica, Paris, 1983 (ediţia a II-a : 1989) ; Robert Darnton, *Marele masacru al pisicii şi alte episoade din istoria culturală a Franţei*, Editura Polirom, Iaşi, 2000, pp. 221-223, 249-250.
4. Robert Darnton, *op. cit.*, pp. 13-14.
5. Geoffrey E.R. Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, La Découverte, Paris, 1993.

adecvat, în raport cu temele şi problemele cultivate astăzi de cercetarea istorică. Studierea miturilor istorice sau politice, abordarea ideologiilor în calitatea lor de mitologii secularizate, cercetarea ansamblurilor arhetipale ce structurează conştiinţa socială reprezintă câteva dintre instrumentele metodologice de bază pe care istoria imaginarului ni le pune la îndemână cu generozitate[1].

Din perspectiva istoriei imaginarului, alteritatea, obiectul interesului nostru, nu reprezintă decât una dintre cele câteva mari *structuri arhetipale* ce pot fi întâlnite în orice cultură şi în orice societate, de-a lungul istoriei. Figurile alterităţii, spune Boia, reprezintă răspunsurile simbolice ale colectivităţilor sociale în faţa tuturor categoriilor de diferenţe: spaţii diferite, fiinţe diferite, societăţi diferite. În raport cu acestea, iau naştere geografiile imaginare, biologiile fantastice, stereotipiile etnice şi imaginile naţionale, utopiile sociale[2].

Abordarea fenomenului alterităţii prin optica istoriei imaginarului evidenţiază încă o dată, dacă mai era nevoie, caracterul prin excelenţă *interdisciplinar* al imagologiei. Imagologia, ca obiect de cercetare, nu a fost niciodată proprietatea exclusivă a istoricilor. După cum am văzut anterior, ea s-a născut şi a crescut pe masa de lucru a istoricilor literari, fiind cultivată apoi, în egală măsură, de psihologia socială, o disciplină care a fost interesată dintotdeauna de reprezentările sociale şi de fenomenul alterităţii, fie ea culturală, etnică sau socială.

De altfel, cercetarea unui subiect din sfera imagologiei ilustrează poate cel mai bine fenomenul „globalizării ştiinţelor sociale", al estompării frontierelor dintre discipline, până la dispariţia acestora, fapt care poate să îi sperie pe mulţi, la fel ca fenomenul globalizării politice sau economice, dar care este tot atât de inevitabil ca şi acesta din urmă. Nimeni nu poate să spună dacă o lucrare cum este *Orientalism*, a lui Edward Said, sau *Imagining the Balkans*, a Mariei Todorova, este una de istorie, de antropologie culturală, de istorie literară comparată sau de relaţii internaţionale. De fapt, o asemenea întrebare nici nu îşi are rostul. E suficient să ştim că avem de-a face cu cărţi excelente pe tema respectivă şi că, pentru a aborda un asemenea subiect în mod pertinent, trebuie să fii, deopotrivă, istoric, comparatist, sociolog şi antropolog.

Fără îndoială, disciplina care ne ajută cel mai mult în încercarea de explicare a fenomenului alterităţii, şi fără de care istoricul rămâne dezarmat în faţa unui subiect de acest gen, este *antropologia*. Mai apropiată de domeniul cercetării istorice este aşa-numita antropologie istorică, disciplină care se doreşte a fi una de frontieră, dar care s-a afirmat mai mult ca o ramură a ştiinţei istorice, avându-şi originea în istoria mentalităţilor[3].

Antropologia propriu-zisă (antropologia culturală, etnologia, studiile culturale) reprezintă, prin excelenţă, „mama" firească a studiilor referitoare la problema alterităţii, în calitatea ei de ştiinţă consacrată înţelegerii şi reprezentării diferenţelor culturale. Trăsături

1. Lucian Boia, *op. cit.*, *passim*.
2. *Ibidem*, p. 32.
3. Pentru problematica generală a antropologiei istorice, vezi Simona Nicoară, *Istorie şi imaginar. Eseuri de antropologie istorică*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, precum şi o introducere succintă, în Pierre Bonte, Michel Izard (coord.), *Dicţionar de etnologie şi antropologie*, Editura Polirom, Iaşi, 1999, pp. 345-350, *sub voce* „Istorie şi antropologie"; bibliografie şi sugestii metodologice la Lucian Boia, *op. cit.*, pp. 16-17, 223-224.

cum ar fi dimensiunea autoreflexivă, atât de specifică acestei discipline, sau interesul constant pe care îl acordă relaţiei dintre perspectiva cercetătorului şi perspectiva proprie culturii investigate fac, practic, din antropologie o veritabilă ştiinţă a alterităţii culturale. Ea este preocupată în mod special de imaginile sociale generate în urma contactelor dintre culturi, de manipularea politică şi ideologică a reprezentărilor respective, de analiza acestora în calitatea lor de surse de putere şi de control social pentru cei care le utilizează[1].

*
* *

Cu aceasta ajungem la a doua parte a rândurilor de faţă, şi anume la pledoaria pentru constituirea unui nou obiect de cercetare, cel al *geografiilor simbolice*. Studierea geografiilor simbolice, respectiv a diferenţei ipostaziate sub forma unui spaţiu străin (spaţiu geografic, politic sau cultural) se încadrează în registrul metodologic al istoriei imaginarului şi nu poate fi concepută în absenţa perspectivei interdisciplinare pe care o evocam anterior. Din punct de vedere tematic, un subiect din sfera geografiilor simbolice se apropie mai mult de fenomenul politic şi ideologic, în comparaţie cu un studiu „clasic" de imagologie. Dialogul cu istoria şi teoria relaţiilor internaţionale, ca şi cu abordările teoretice mai generale referitoare la raporturile dintre civilizaţii reprezintă, de asemenea, o notă distinctivă a studiului geografiilor simbolice[2].

Una dintre cele mai cunoscute lucrări care poate fi încadrată acestui gen este *Orientalism*, a lui Edward Said, apărută în 1978[3]. Said a lansat teoria „orientalismului", analizând modul în care geografia simbolică occidentală a demonizat spaţiile situate la Răsărit şi la Miazăzi, construind lumea imaginară a Orientului. Reprezentarea acestor spaţii, considerate înapoiate, nesigure, instabile, în raport cu ordinea şi „normalitatea" existente în zonele „centrale", a avut darul, crede Said, să justifice, să consolideze şi chiar să reproducă diferenţele de dezvoltare şi, mai ales, raporturile de dominaţie existente între diferite regiuni ale globului.

Desigur, cea mai importantă geografie simbolică a lumii de astăzi este cea bazată pe *diferenţierea dintre Vest şi Est*. Opoziţia respectivă a apărut în secolul al XVIII-lea, atunci când Occidentul s-a separat mental de restul lumii, inventând conceptul de civilizaţie şi identificându-se apoi, în mod exclusiv, cu acest concept. Acest fenomen, precum şi avatarurile sale, a fost studiat în lucrări cum ar fi *Inventing Eastern Europe*,

1. Pentru o introducere lămuritoare în problemele antropologiei culturale contemporane, vezi Enikő Magyari-Vincze, *Antropologia politicii identitare naţionaliste*, Editura EFES, Cluj-Napoca, 1997, pp. 31-91.
2. O privire de ansamblu asupra problematicii raporturilor dintre civilizaţii, din perspectiva teoriei relaţiilor internaţionale (însoţită de o bibliografie esenţială), în controversata lucrare a lui Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, Editura Antet, Bucureşti, 1998, pp. 25-114, 481-491.
3. Edward W. Said, *Orientalism*, Pantheon Books, New York, 1978. Lucrarea a apărut şi în traducere românească (2001), graţie iniţiativei salutare a Editurii Amarcord, din Timişoara, după ce, într-un sfert de veac, pe plan mondial s-a acumulat o întreagă bibliotecă dedicată receptării critice a operei lui Said.

a lui Larry Wolff (1994), sau *Imagining the Balkans*, a Mariei Todorova (1997), două cărţi de referinţă din domeniul geografiilor simbolice, traduse şi la noi, de curând[1].

În anii din urmă, a prins rădăcini şi în România interesul pentru altă geografie simbolică prestigioasă: cea a *Europei Centrale*. Sunt bine cunoscute, în acest sens, preocupările grupului interdisciplinar „A Treia Europă", din Timişoara[2]. La fel ca alte obiecte intelectuale de factură asemănătoare, Europa Centrală poate fi abordată, fără îndoială, şi în calitatea ei de spaţiu concret, cu o istorie şi o cultură specifice. Dar, în acelaşi timp, ea a trezit parcă şi mai mult interesul cercetătorilor (de la Jacques Droz la Jenő Szűcs şi de la Tony Judt la Jacques Le Rider) în postura de entitate simbolică, mitologizată şi instrumentalizată după regulile ideologiei şi ale imaginarului.

Alţi specialişti autohtoni, cum ar fi Sorin Antohi, interesat de imaginarul cultural românesc[3], Marius Turda, cercetător al reprezentărilor politice din Transilvania dualistă[4], sau Simona Corlan-Ioan, autoarea excelentei lucrări *Inventarea Africii Negre*[5], conturează şi la noi un climat intelectual extrem de promiţător pentru domeniul geografiilor simbolice.

În continuare, voi trece în revistă câteva *elemente de bază* ale acestui nou obiect de cercetare. În primul rând, o *definiţie*. Geografiile simbolice pot fi definite ca reprezentări mentale ale spaţiului politic, istoric sau cultural, generate la nivelul imaginarului social. Aceste reprezentări valorizează spaţiile respective, atribuindu-le însuşiri şi caracteristici de natură emoţională şi ideologică. Geografiile simbolice identifică mental spaţiul înconjurător, aplicându-i etichete prin intermediul cărora îl clasifică şi îl plasează pe un anumit loc al unei ierarhii valorice; spaţiul este ideologizat, este considerat bun sau rău, prin demonizarea sau idealizarea anumitor arealuri sau direcţii.

Uneori, geografiile simbolice reconfigurează complet spaţiul geografic, creând noi „teritorii", decupate în funcţie de criteriile ideologice cu care se operează. Alteori, un spaţiu concret, identificabil pe o hartă politică sau geografică, este învestit cu o semnificaţie aparte, care nu este însă rezultatul unei analize empirice a realităţii, ci al generalizării unor imagini şi clişee subiective. În mod frecvent, un rol important îl joacă

1. Larry Wolff, *Inventarea Europei de Est. Harta civilizaţiei în Epoca Luminilor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000; Maria Todorova, *Balcanii şi balcanismul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000.
2. Vezi programul editorial al acestui grup, prea vast pentru a putea fi citat integral aici, realizat la Editura Polirom, din Iaşi, precum şi la Editura Univers, din Bucureşti.
3. Sorin Antohi, *Civitas imaginalis. Istorie şi utopie în cultura română*, Editura Litera, Bucureşti, 1994; Sorin Antohi, „Românii în 1995: geografie simbolică şi identitate socială", în volumul Iordan Chimet (coord.), *Momentul Adevărului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996, pp. 261-272; Sorin Antohi, *Imaginaire culturel et réalité politique dans la Roumanie moderne. Le stigmate et l'utopie*, L'Harmattan, Paris-Montréal, 1999.
4. Marius Turda, „Aurel C. Popovici's nationalism and its political representation in the Habsburg Empire (1890-1910)", în Marius Turda (coord.), *The Garden and the Workshop: Disseminating Cultural History in East-Central Europe*, Central European University, Europa Institut, Budapesta, [1999], pp. 49-75; Marius Turda, „Aurel C. Popovici and the symbolic geography of the Romanians of Transylvania in the late Habsburg Empire (1890-1906)", *Revue Roumaine d'Histoire*, XXXVI, 1997, 1-2, pp. 97-121.
5. Simona Corlan-Ioan, *Inventarea Africii Negre. Călătorii în imaginarul european al secolului al XIX-lea*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.

perspectiva istorică: suprapunerea unei hărţi din trecut cu situaţia actuală conferă spaţiului caracteristici afective intense. De exemplu, hărţile care evocă măreţia trecută, harta Ungariei Mari, a României Mari, a Germaniei wilhelmiene etc., raportate la situaţia frontierelor actuale, oferă geografiilor simbolice un spaţiu ideal de manifestare.

Putem evidenţia câteva *metode* principale de reconfigurare mentală a spaţiului prin intermediul cărora se construiesc geografiile simbolice: a) *etnicizarea spaţiului* (cazul în care un teritoriu este legat în mod indisolubil de o anumită etnie sau naţiune; de exemplu, „spaţiul carpato-dunărean" sau Transilvania sunt considerate „româneşti", chiar dacă este vorba despre Epoca Dacică sau Neolitic, despre Podişul Hârtibaciului sau despre judeţul Covasna); b) *esenţializarea şi naturalizarea* unor trăsături (Balcanii ar fi caracterizaţi de instabilitate, de conflicte interioare şi fărâmiţare politică, prin însăşi natura lor internă şi prin istorie; ei sunt aşa dintotdeauna şi, în consecinţă, nu pot să se schimbe nici pe viitor); c) *promovarea tropismelor valorizante* (de exemplu, tot ceea ce e situat la Răsărit este înapoiat, iar tot ceea ce se află la Apus este superior); d) *construirea unei genealogii istorice* pentru realităţi sau simple proiecte actuale (operaţie care nu se realizează, de obicei, prin falsificarea datelor, ci prin selectarea lor subiectivă, prin evidenţierea exclusivă a acelor elemente de natură să susţină construcţia care ne interesează).

În ultimă instanţă, se poate spune că ideologia poate transforma orice spaţiu într-o geografie simbolică, punând asupra acestuia amprenta unor interese, convingeri sau atitudini specifice grupului social care construieşte reprezentarea respectivă. De exemplu, orice „patrie", orice contur al unei ţări poate fi transformat într-o geografie simbolică în măsura în care discuţia pe această temă nu este neutră, detaşată, ci presupune o implicare emoţională sau ideologică din partea unui anumit grup social.

Mai trebuie subliniat şi faptul că geografiile simbolice nu sunt rodul imaginaţiei personale, chiar dacă oricine poate visa, în mod solitar, pe marginea unui atlas. Ele răspund nevoilor ideologice ale unor colectivităţi de mari dimensiuni, fiind elaborate aşadar la nivelul imaginarului social.

Implicaţiile profunde pe care le ascund aceste reprezentări sunt în primul rând de natură *politică* şi *identitară*. Atunci când este vorba despre definirea spaţiului în care trăieşti tu şi ai tăi sau, dimpotrivă, al aceluia în care sălăşluiesc adversarii comunităţii tale, e limpede că rezultatul descrierii respective va fi puternic marcat de prejudecăţi şi subiectivisme. Geografiile simbolice pot fi mobilizate aşadar în serviciul apărării intereselor practice şi a valorilor simbolice ale oricărei colectivităţi. Ele devin părţi componente ale ideologiilor justificative, fiind folosite ca argumente de către cele mai diverse grupuri politice sau sociale, uneori de către naţiuni întregi, care îşi susţin, cu ajutorul lor, interesele şi punctele de vedere.

În secolul al XIX-lea, ca să dau un singur exemplu, statele naţionale au fost interesate, în mod obsesiv, de definirea în termeni proprii a spaţiului pe care îl ocupau sau pe care îl revendicau, dar şi de justificarea alianţelor pe care le încheiau, utilizând în acest scop argumente de factură geopolitică sau istorică. Temeiurile justificative invocate erau împinse cât mai adânc în trecut, chiar dacă realităţile contemporane difereau în mod sensibil de cele „descoperite" în negura incertă a timpului. Tendinţa de „etnicizare" simbolică a spaţiului făcea ca factorul etnico-lingvistic, privilegiat de ideologia naţionalistă a epocii, să devină şi cel mai important element de identificare a oricărui areal

geografic. Se vorbea, astfel, despre un „spaţiu german", un „spaţiu slav" sau un „spaţiu latin", coborându-se această modalitate de definire a teritoriului într-un trecut cât mai îndepărtat, în epoci istorice în care realităţile politice sau etnoculturale se structurau, fără îndoială, în modalităţi cu totul diferite. Erau subliniate, în acest fel, solidarităţile iluzorii care trebuiau să coaguleze o „Europă latină" sau o „Europă slavă", ignorându-se lipsa de coerenţă a unor concepte care îi reuneau sub aceeaşi umbrelă pe ruşi şi pe sloveni sau pe români şi pe portughezi[1].

În pofida acestor legături evidente cu o problematică specifică lumii moderne şi contemporane, s-ar putea susţine cu argumente puternice faptul că geografiile simbolice nu reprezintă totuşi o invenţie a epocilor recente. Dintotdeauna, oamenii au învestit spaţiul cu anumite caracteristici, nu l-au considerat neutru şi omogen din punct de vedere al însuşirilor sale. Mentalitatea tradiţională, de exemplu, consideră că mediul înconjurător este împărţit în locuri faste sau nefaste pentru activităţile umane şi pentru existenţa comunităţii[2]. De asemenea, ea plăsmuieşte teritorii imaginare, exotice, aşa cum este cazul reprezentărilor geografice şi cosmografice din romanele populare medievale, de genul *Alexandriei*[3].

Geografia imaginară a omului premodern a fost extrem de productivă. Ea a amestecat întotdeauna cunoştinţele geografice sumare şi relative ale epocilor respective cu imaginarea unor teritorii fabuloase, locuite de animale fantastice, având caracteristici neobişnuite.

Pentru a nu confunda însă două tipuri diferite de reprezentări cu privire la spaţiu, preferăm să folosim denumirea de „geografii simbolice" doar în cazul imaginilor cu caracter politic şi ideologic, caracteristice epocii moderne şi contemporane. Geografiile simbolice (în această accepţiune) operează, de obicei, cu datele exacte oferite de geografia savantă, cărora le atribuie diferite semnificaţii ideologice sau pe care le reconfigurează în funcţie de aceste semnificaţii. În schimb, termenul de „geografii imaginare" poate fi aplicat, potrivit aceleiaşi convenţii, mai ales reprezentărilor cu caracter fantastic, precum şi celor care amestecă în mod inextricabil „realitatea" cu ficţiunea, reprezentări specifice fie mentalităţii premoderne, tradiţionale, fie construcţiilor mentale evazioniste ale omului modern.

Geografiile simbolice moderne, pe care le am în vedere, pot fi delimitate aşadar în raport cu geografiile imaginare, caracteristice în special omului premodern. De regulă, ele se manifestă la nivelul mitologiilor politice moderne, al ideologiilor, în timp ce geografiile imaginare tradiţionale răspundeau unor nevoi psihologice mai puţin elaborate, ţinând de resorturile imaginaţiei. Astăzi, locul geografiilor imaginare, care descriau ţinuturi locuite de fiinţe fantastice, este luat de literatura *science-fiction*, de lumile gen

1. Pentru modalităţile de construire a naţiunii în secolul al XIX-lea, vezi Benedict Anderson, *Comunităţi imaginate*, Editura Integral, Bucureşti, 2000; Eric J. Hobsbawm, *Naţiuni şi naţionalism din 1780 până în prezent. Program, mit, realitate*, Editura Arc, Chişinău, 1997; Lucian Boia, *Două secole de mitologie naţională*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999; Anne-Marie Thiesse, *Crearea identităţilor naţionale în Europa. Secolele XVIII-XX*, Editura Polirom, Iaşi, 2000.
2. Ernest Bernea, *Spaţiu, timp şi cauzalitate la poporul român*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 15-125: „Reprezentarea spaţiului".
3. Vezi, de exemplu, Cătălina Velculescu, V. Guruianu (coord.), *Povestea ţărilor Asiei. Cosmografie românească veche*, Editura Vestala, Bucureşti, 1997.

„Războiul Stelelor", „Jurassic Park" sau „Stăpânul Inelelor", în timp ce geografiile simbolice rămân cantonate în sfera imaginarului politic.

Evident, şi în epoci mai îndepărtate, cum ar fi Antichitatea sau Evul Mediu, putem distinge un nivel al geografiilor imaginare şi unul al reprezentărilor ideologizante cu privire la spaţiul politic sau cultural (adică un palier al geografiilor simbolice)[1]. Totuşi, în epocile respective, geografiile simbolice, în sens modern, jucau un rol mult mai puţin important în raport cu cel pe care îl îndeplinesc astăzi. Aceasta în primul rând din cauza faptului că ideologiile politice nu se bucurau de influenţa pe care au cunoscut-o în ultimele două secole (de exemplu, nu aveau o dimensiune de masă). În al doilea rând, fenomenul se explică prin caracterul vag al cunoştinţelor geografice din acea vreme, împrejurare care făcea ca între geografia savantă, geografia simbolică şi geografia imaginară să nu se poată trasa delimitări foarte exacte.

Progresele realizate de geografia „ştiinţifică" în epoca modernă, mai ales în secolele XVIII-XIX, când s-a desăvârşit opera de explorare şi de cartografiere a întregului glob, au condus şi la o fortificare fără precedent a geografiilor simbolice. Cum se explică acest fenomen aparent paradoxal?

În primul rând, geografia savantă a furnizat un material mult mai bogat şi mai riguros organizat în vederea întreţinerii speculaţiilor ideologice cu privire la o regiune sau alta şi, în general, a determinat publicul să acorde o atenţie sporită acestui domeniu al cunoaşterii ştiinţifice. *Naţionalismul*, de exemplu, obsedat de problema asigurării unor frontiere „juste" pentru naţiune, de imperativul suprapunerii graniţelor etnice cu cele statale[2], ar fi fost de neconceput în absenţa unui interes sistematic faţă de geografie, interes promovat prin intermediul învăţământului de masă. În general, toate ideologiile moderne, conjugate cu efortul pozitivist de cunoaştere şi de explorare a planetei, au avut darul de a stimula producerea şi manipularea socială a geografiilor simbolice.

În al doilea rând, progresele geografiei ştiinţifice au evacuat aproape total geografia imaginară din *spaţiul terestru*. De atunci înainte, spaţiul pământean nu mai putea fi imaginat şi reconfigurat afectiv decât cu mijloacele geografiei simbolice. Pe măsură ce ne apropiem de zilele noastre, observăm că gestiunea imaginară a spaţiului terestru se face din ce în ce mai rar cu mijloacele fanteziei (cu mici excepţii de genul monstrului din Loch Ness sau al lui Yeti, omul zăpezilor din Himalaya), locul acesteia fiind ocupat de reprezentările aparent mai „raţionale" (în fond, tot atât de imaginative) ale ideologiei. Pentru geografia imaginară din romanele lui Jules Verne, de exemplu, ultimele trasee necartate cu instrumentele cunoaşterii de factură pozitivistă rămâneau oceanele cutreierate de căpitanul Nemo şi de Mathias Sandorf, drumul spre centrul Pământului, călătoria spre Lună sau cele câteva pete încă albe de pe harta terestră a epocii sale, din Africa sau din insulele Oceanului Pacific. În secolul XX, după ce aceste pete albe terestre au fost aproape complet dislocate prin metoda cunoaşterii ştiinţifice, geografiilor

1. Pentru imaginarul geografic al Antichităţii, vezi François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, Paris, 1980; pentru cazul Europei Occidentale medievale, Jacques Le Goff, *Pentru un alt Ev Mediu*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1986, vol. II, pp. 84-110: „Occidentul medieval şi Oceanul Indian: un orizont oniric".
2. Ernest Gellner, *Naţiuni şi naţionalism*, Editura Antet, Bucureşti, 1997, pp. 9-10.

imaginare nu le-a mai rămas ca spaţiu de desfăşurare „decât" lumea extraterestră a OZN-urilor (semnalate începând cu anul 1947) şi a călătoriilor intergalactice[1].

Revenind la imaginarul geografic al secolului al XIX-lea, putem aprecia aşadar că acesta a fost puternic marcat de fenomenul *ideologizării geografiei*, respectiv de interpretarea şi lectura datelor geografice din perspectiva unor interese ideologice. Nu doar ştiinţele umaniste, care se pretau mai uşor la o instrumentalizare ideologică (aşa cum erau istoria, filologia sau etnografia), dar chiar şi discipline aparent mai „exacte" de genul statisticii, al demografiei sau geografiei, erau chemate acum să furnizeze argumente în favoarea intereselor ofensive sau defensive ale statelor din secolul al XIX-lea. Nici un proiect naţional şi nici un plan expansionist din această epocă nu poate fi conceput în absenţa unei relaţii strânse cu geografia şi istoria, cele două discipline care au oferit principalele justificări de natură ideologică în vederea legitimării acţiunilor de politică internaţională ale vremii.

Indiferent însă de epoca istorică sau de locul în care iau naştere, geografiile simbolice se manifestă întotdeauna ca nişte tipice *construcţii culturale*, în calitatea lor de reprezentări mentale structurate după regulile imaginarului social. Aceasta este, poate, cea mai importantă concluzie care trebuie reţinută în ceea ce le priveşte, atunci când avem în vedere analiza critică a acestui nou domeniu de cercetare. Geografiile simbolice sunt construite de oameni, în modul cel mai subiectiv, şi nu sunt ordonate în funcţie de repere naturale, chiar dacă discursul justificativ pe care îl enunţă pretinde mereu acest lucru. De aceea, orice tentativă de abordare a lor trebuie să includă un discurs critic, relativizant, de factură antropologică, menit să conducă la *deconstruirea* acestor obiecte intelectuale, adică la înţelegerea şi explicarea modului în care au fost confecţionate şi utilizate într-un anumit mediu social.

În final, ţin să subliniez încă o dată principalul obiectiv pe care l-am urmărit de-a lungul rândurilor de faţă: acela de a atrage atenţia asupra geografiilor simbolice, a perspectivelor metodologice şi a rezultatelor ştiinţifice pe care acest nou domeniu de cercetare le poate aduce în studiul identităţii şi al alterităţii. Orice patrie, orice „Transilvanie", subiectivă prin definiţie, poate fi înţeleasă şi explicată mai bine în calitatea ei de geografie simbolică.

1. Pentru care vezi Lucian Boia, *L'exploration imaginaire de l'espace*, La Découverte, Paris, 1987; Lucian Boia, *Pentru o istorie a imaginarului...*, ed. cit., pp. 85-86, 90-92.

Capitolul II

Transilvania sub semnul întrebărilor: dezbateri despre naţionalism, istorie şi identitate

1. Transilvania federală: o frumoasă iluzie

Şi astăzi, ca şi altădată, Transilvania este gândită, iubită sau râvnită în calitatea ei de subiect autonom, de sine stătător. Indiferent dacă e plasată în contextul istoric şi cultural al României, al Ungariei ori al Europei, ea interesează, în primul rând, prin individualitatea sa, prin specificul care o evidenţiază. N-ar fi normal, în consecinţă, ca acest caracter distinct să fie recunoscut şi valorificat inclusiv sub aspect politic, administrativ sau instituţional? Unei Transilvanii cu o identitate istorică aparte şi cu o cultură „autonomă" nu ar trebui să-i corespundă şi o formulă de organizare politico-administrativă autonomă? Este o întrebare pe care şi-au pus-o, de-a lungul epocii moderne, numeroase personalităţi ardelene, începând cu Alexandru Papiu-Ilarian, Aurel C. Popovici şi ceilalţi lideri români din secolul al XIX-lea, continuând cu „transilvaniştii" maghiari din perioada interbelică, pentru a ajunge, în zilele din urmă, la Alexandru Cistelecan, la Sabin Gherman sau la intelectualii grupaţi în jurul revistei *Provincia*. Uneori, atunci când redactează programe electorale pentru Transilvania sau când proiectează dezvoltarea regională a provinciei – în conformitate cu indicaţiile primite de la Bruxelles –, guvernanţii de pe malurile Dâmboviţei se alătură şi ei acestor antemergători iluştri. Că tot aceiaşi politicieni primesc, probabil, şi rapoartele serviciilor speciale care interceptează convorbirile telefonice ale dlui Gherman – aceasta este, desigur, o cu totul altă poveste.

Am participat şi eu, cu o contribuţie punctuală, la dezbaterea respectivă. În anul 1998, Gabriel Andreescu m-a invitat să formulez un punct de vedere pe marginea unui articol semnat de un politolog maghiar de care nu auzisem până atunci, pe nume Molnár Gusztáv. Îl priveam pe dl Andreescu cu acel respect neţărmurit, sfios şi provincial – un sentiment de care nu mi-e deloc ruşine, dimpotrivă –, arătat de orice ardelean cuminte unei personalităţi pe care o admiră. Îl respectam pentru curajul de care dăduse dovadă înainte de 1989, când a protestat împotriva lui Ceauşescu, dar şi pentru ideile lui liberale şi tolerante, promovate cu aceeaşi tenacitate în viaţa publică românească după 1990. În consecinţă, nu puteam să-l refuz, cu toate că, spre deosebire de Domnia Sa, nu am nici temperamentul şi, poate, nici caracterul luptătorului dispus să se bată în public pentru ideile sale. Totuşi, nu regret nici astăzi că am răspuns solicitării respective, care mi-a adus satisfacţia (nemeritată, în raport cu anvergura modestă a contribuţiei mele) de a recepta numeroase ecouri intelectuale favorabile, pe multe meridiane, ca şi insatisfacţia,

evident, tot atât de nemeritată, dar previzibilă, provocată de injuriile proferate la adresa neînsemnatei mele persoane în spaţiul pitoresc al vieţii publice autohtone.

După cum se vede însă, precum Bourbonii la 1815, nu am uitat nimic şi nu am învăţat nimic în urma păţaniilor evocate. Ca urmare, voi readuce articolul meu în atenţia cititorilor acestei cărţi, nutrind convingerea că ideile sale sunt încă actuale. Pentru o mai bună sistematizare a materialului, acesta va fi structurat în patru părţi distincte: mai întâi, el prezintă o serie de argumente care susţin teza autonomiei Transilvaniei, formulate de Molnár Gusztáv, acel politolog din Ungaria de care aminteam anterior; în partea a doua, este vorba despre modul în care sunt receptate şi pot fi discutate asemenea teorii în România; în al treilea rând, este analizată, succint, identitatea istorică a Transilvaniei, pentru ca încheierea să conţină câteva observaţii cu privire la gradul de acoperire în realitate a imaginilor referitoare la specificitatea ardeleană. În final, am adăugat o serie de consideraţii redactate în toamna anului 2004 – pentru a închide cercul pe care l-am deschis acum şapte ani – în care este vorba despre istoria receptării acestui text.

1.1. În anul 1997, într-un studiu publicat în revista *Magyar Kisebbség*[1], politologul maghiar Molnár Gusztáv formula o pledoarie elaborată în favoarea ideii descentralizării României, a reorganizării ei într-o structură federală. În cadrul acestei noi formule administrative, Transilvania urmează să constituie una dintre principalele părţi componente, deoarece identitatea sa culturală aparte, precum şi tradiţiile istorice, o îndreptăţesc, în mod evident, să acceadă la un asemenea statut. Această formă de organizare ar corespunde cel mai bine necesităţilor integrării europene – afirmă Molnár –, deoarece întreaga Europă unită tinde să se reaşeze în cadrele unei structuri etajate pe trei niveluri: suprastatul federal european, care reglementează viaţa economică a Uniunii şi asigură pacea internă şi externă; statul naţional, care se menţine pe mai departe ca un cadru formal intermediar; entităţile regionale, destinate unei cât mai largi autonomii.

Importanţa acordată regiunilor şi autonomiei locale, descentralizării şi federalizării nu reprezintă, desigur, o noutate în gândirea politică actuală; toată lumea este de acord că asemenea forme de organizare răspund mult mai bine necesităţilor contemporane, în comparaţie cu formula perimată istoric a statului naţional centralizat. Nota particulară a articolului lui Molnár este dată însă de felul în care se aplică această idee la cazul României.

Politologul maghiar pleacă de la ipoteza lui Samuel Huntington, potrivit căreia valorile proprii civilizaţiei occidentale nu sunt de natură universală[2]. Ele au apărut într-o anumită arie geografică, vest-europeană, de religie catolică şi protestantă, în cuprinsul căreia s-a dezvoltat o tradiţie culturală specifică. „Occidentalizarea" restului lumii, adică a zonelor în care s-au dezvoltat istoric alte tipuri de civilizaţie, cum ar fi cea ortodoxă, islamică sau japoneză, nu este posibilă cu adevărat; aceste zone se pot „moderniza", dar nu se pot „occidentaliza". Anumite elemente de civilizaţie, cum ar fi cultura politică occidentală, individualismul sau atitudinile faţă de muncă specifice etosului catolic şi protestant nu pot fi însuşite cu adevărat în perimetrul altei civilizaţii.

1. Molnár Gusztáv, „Az erdélyi kérdés" [„Problema transilvană"], *Magyar Kisebbség*, 1997, nr. 3-4; articol republicat, în engleză, în *The Hungarian Quarterly*, nr. 149, primăvara 1998.
2. Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, traducere de Radu Carp, Editura Antet, Bucureşti, 1998.

În această idee, Huntington fixează pe hartă limitele civilizaţiei occidentale. În estul Europei, el trasează o linie care include Finlanda, Ţările Baltice, vestul Belarusului şi al Ucrainei; linia taie România în două, Transilvania şi Banatul intrând în perimetrul civilizaţiei occidentale, la fel ca şi Voivodina sau Croaţia, în timp ce România extracarpatică rămâne în afara acestuia, laolaltă cu Balcanii şi restul lumii ortodoxe. Astfel, crede Huntington, vechile confinii ale Sfântului Imperiu Romano-German şi ale monarhiei austriece, combinate cu limita expansiunii catolice şi protestante în estul Europei, au calitatea, extrem de utilă, de a fixa o frontieră a extinderii estice a Uniunii Europene, de a furniza un criteriu relevant pentru admiterea de noi membri în structurile euro-atlantice.

Provocatoarea teorie a lui Huntington a fost viu criticată în numeroase părţi ale lumii pentru caracterul ei speculativ, pentru ambiţia de a oferi profeţii în maniera demodată a unui Spengler sau Toynbee. În România, ea a ocazionat nu numai critici venite din partea unor comentatori avizaţi[1] (însăşi prefaţa versiunii româneşti conţine, într-un mod mai puţin obişnuit, o critică severă, dar pertinentă a cărţii prezentate[2]), ci şi o utilizare politică. În campania electorală din 1996, PDSR a folosit harta lui Huntington pentru a evidenţia modul în care „inamicii externi" ai României îşi imaginează dezmembrarea ţării, în conivenţă cu forţele politice din Convenţia Democrată.

Deşi este de acord cu perspectiva globală a lui Huntington, Molnár Gusztáv nu trage însă de aici concluzia că România ar trebui tăiată în două, pentru a fi împărţită între civilizaţia occidentală şi lumea balcanică. Dimpotrivă, el crede că harta foarte generală a politologului american trebuie nuanţată în cazul diferitelor situaţii particulare; în consecinţă, Molnár încearcă să îşi imagineze felul în care „jumătatea" occidentală a României, adică Transilvania, ar putea să atragă restul ţării între frontierele Uniunii Europene.

Molnár este categoric atunci când apreciază că între Transilvania şi restul României există deosebiri extrem de importante. Ele nu se datorează numai diversităţii etnice de aici, ci, în general, tradiţiei istorice distincte a acestei provincii, tradiţie de natură să genereze diferenţieri esenţiale, de genul celor teoretizate de Huntington. Plecând de la constatarea că există, într-adevăr, asemenea diferenţe de substanţă între provinciile româneşti, Molnár ajunge la concluzia că doar autonomizarea lor, într-o structură federală, ar fi de natură să le ofere cadrul ideal de dezvoltare. În caz contrar, tocmai neglijarea specificului local, înăbuşit într-o structură centralizată, ar fi de natură să provoace crize şi tensiuni interne.

Evident, cea mai afectată de existenţa unui cadru politic centralizat, neconform nici cu tradiţia istorică, nici cu standardele europene, este Transilvania, „trasă" în mod nefiresc înspre lumea balcanică, sub imperiul autorităţii sufocante a Bucureştiului. Dimpotrivă, dacă Transilvania ar dispune de un cadru autonom de guvernare, ea şi-ar putea valorifica nestânjenit specificul şi valorile sale de civilizaţie făurite istoric, integrându-se mult mai rapid în structurile vest-europene. Acest avans al ei ar fi extrem de stimulativ, ar servi drept model şi ar avea darul să atragă şi celelalte provincii româneşti pe aceeaşi cale. Scenariul prezentat ar constitui, de altfel, singura şansă reală a României, alternativa nefiind decât cantonarea definitivă a ţării, cu sau fără Transilvania, în zona damnată a statelor falimentare de pe harta lui Huntington.

1. Horia-Roman Patapievici, *Politice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, pp. 235-236.
2. Iulia Motoc, „Prefaţa ediţiei în limba română", în Samuel P. Huntington, *op.cit.*, pp. 15-23.

1.2. Desigur, argumentele şi concluziile lui Molnár Gusztáv nu se opresc la ceea ce am prezentat eu aici, într-un mod schematic sau, dimpotrivă, prelungind, poate, într-o viziune personală, unele dintre consecinţele afirmaţiilor sale. Pentru a avea o perspectivă corectă, fără îndoială articolul său trebuie citit. În schimb, ideea de a formula un punct de vedere pe marginea opiniilor politologului maghiar – scopul intervenţiei de faţă – mi se pare aproape o extravaganţă; nu în raport cu conţinutul studiului în discuţie, ci în funcţie de contextul din care scriu. Mărturisesc că nici nu aş fi făcut-o dacă nu ar fi fost vorba de o solicitare în care am mai multă încredere decât în propriile mele reţineri şi îndoieli[1].

În rândurile publicului din România, în sensul cel mai larg, noţiuni cum ar fi cea de „federalizare" sau de „autonomie" (ca să nu mai vorbesc de „devoluţia"[2] mai puţin cunoscută) provoacă o reacţie de respingere garantată. Simpla folosire şi lansare a lor într-o dezbatere publică, indiferent de felul în care sunt prezentate, reprezintă cea mai sigură modalitate de a le compromite; la limită, datorită emoţiei colective pe care o stârnesc, ele pot fi utilizate cu succes ca instrumente ale diversiunii şi demagogiei politice. Virgil Nemoianu remarca mai demult, cu un umor amar, că se simte aproape jignit, în calitate de cetăţean al unei ţări federale respectate şi prospere, de faptul că respectiva formă de organizare politică este privită în România ca un lucru de ruşine[3].

În aceste condiţii, despre autonomie (mai puţin despre federalizare) nu se vorbeşte într-un sens favorabil decât în publicaţiile minorităţii maghiare, precum şi în studiile unor teoreticieni[4] care nu reuşesc să-şi impună mesajul la nivelul opiniei publice sau măcar al elitei politice. De altfel, însăşi Constituţia României subliniază nu numai caracterul naţional al ţării, ci şi pe cel unitar, formulă de natură să excludă orice ipoteză federalistă. Este consacrată, astfel, în plan juridic împrejurarea că românii au fost obişnuiţi de decenii să fie mândri de structura unitară a statului lor, neputând concepe o altă formă de organizare a României.

Cu atât mai mult însă, atunci când despre „federalizare" sau despre „autonomia Transilvaniei" vorbeşte un maghiar cum este dl Molnár, având în plus şi pretenţia că are în vedere binele României sau integrarea ei europeană, a lua în discuţie asemenea opinii apare în ochii multora drept o atitudine inutilă şi ridicolă, în cazul în care nu este una suspectă. Foarte mulţi români, indiferent că au votat în 1996 cu partidele de stânga şi naţionaliste ori cu cele de centru şi centru-dreapta, aflate la putere în perioada 1997-2000, „ştiu" prea bine că, în adâncul inimii lor pătimaşe, „ungurii vor Transilvania", aşa că povestea federalizării acesteia pare a fi cusută cu o aţă scandalos de vizibilă. Pentru naţionaliştii extremişti, ea poate ocaziona, eventual, o campanie de „demascare" a unui pericol, de altfel prea bine cunoscut, o negare violentă a cărei funcţie este, în consecinţă,

---

1. Este vorba de invitaţia adresată de Gabriel Andreescu, pe care o evocam la începutul acestor rânduri. Pentru relaţiile dintre Andreescu şi Molnár, vezi Gabriel Andreescu, *Solidaritatea alergătorilor de cursă lungă*, Editura Polirom, Iaşi, 1998, pp. 99-100.
2. Devoluţie = transferul unei părţi a competenţelor de drept public ale unui stat către parlamente alese la nivel regional.
3. Virgil Nemoianu, „Diagnostic românesc: prezent, trecut, viitor", în Iordan Chimet (coord.), *Momentul adevărului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996, pp. 144-145.
4. Vezi excelentul volum al lui Daniel Barbu, *Şapte teme de politică românească*, Editura Antet, Bucureşti, 1997, pp. 121-127.

doar aceea de a ţine mereu trează vigilenţa naţiunii şi de a celebra sărbătoarea zilnică a confruntării; pentru naţionaliştii moderaţi, care formează astăzi majoritatea, ea nu merită mare atenţie şi este chiar regretabilă, în măsura în care dă apă la moara extremiştilor.

După cum se poate observa din această schemă a atitudinilor, ea are darul de a bloca în totalitate comunicarea, pentru că are ca punct de plecare un stereotip. Reacţiile normale, cum ar fi dialogul sau critica raţională, nu îşi găsesc loc într-un asemenea orizont al aşteptării.

În consecinţă, formularea unui punct de vedere în această chestiune, asumat dintr-o perspectivă rezonabilă, este minată din start datorită contextului de receptare nefavorabil, mai ales dacă scopul demersului respectiv îl reprezintă transmiterea unui mesaj public, cu efecte active, şi nu exhibarea unei simple convingeri personale.

Pe de o parte, ţinând cont de propriile mele „prejudecăţi" absolut banale, potrivit cărora integrarea occidentală a României este posibilă şi dezirabilă, iar descentralizarea şi autonomia locală reprezintă componente esenţiale în acest proces, aş putea subscrie fără alte comentarii la teza dlui Molnár. Dacă această descentralizare ar presupune şi autonomia Transilvaniei, într-o formulă precum cea a Siciliei sau Cataloniei, dacă nu chiar a Scoţiei sau Bavariei, în ceea ce mă priveşte, nu văd care ar fi problema. Foarte bine!

Pe de altă parte însă, nu prea cred că acest lucru este posibil şi, în acest sens, s-ar putea dezvolta o serie de obiecţii şi rezerve în raport cu argumentele concrete aduse de dl Molnár, ca să nu mai vorbim de tezele lui Samuel Huntington, care, desigur, nu pot fi abordate decât în contextul unei discuţii de specialitate în sfera teoriei relaţiilor internaţionale. Or, în acest punct intervine, în mod acut, dificultatea asumării unui asemenea demers, de care aminteam anterior. Ce sens mai are să îi aduc şi eu o critică, fie ea şi una pretins „ştiinţifică", „raţională", dlui Molnár, când, har Domnului, are cine să o facă din plin?

Desigur, în cazul contrar, al acceptării punctului său de vedere, te expui pericolului de a fi transformat într-o ţintă pentru tirul naţionaliştilor. Cu toate că receptarea înjurăturilor proferate prin gazete poate constitui o experienţă dezagreabilă, acesta este totuşi un risc pe care ar merita să ţi-l asumi. A fi în dezacord cu rinocerii de diferite categorii reprezintă, dacă nu un titlu de glorie sau un scop în sine, cel puţin un indiciu al propriei normalităţi şi, în acelaşi timp, un exemplu pozitiv în ochii opiniei publice. În schimb, combaterea ideii „autonomiei Transilvaniei", cot la cot cu vigilenţii apărători ai unităţii naţionale, te poate plasa într-o postură cu adevărat jenantă şi, în fond, dăunătoare spiritului public de la noi, copleşit oricum de asemenea mesaje polemice.

1.3. Încercând să preiau această povară fără alte explicaţii şi justificări, voi aborda în continuare tema centrală a studiului lui Molnár Gusztáv, cea a identităţii istorice a Transilvaniei, elementul care fundamentează de fapt, în viziunea sa, posibilitatea şi necesitatea autonomiei sau chiar a devoluţiei acesteia.

În mod aparent surprinzător, teza politologului maghiar, potrivit căreia Transilvania se deosebeşte de restul României prin tradiţie istorică, prin elementele sale de civilizaţie, cum ar fi atitudinea faţă de muncă a locuitorilor săi, este una larg împărtăşită şi de către români, fie ei savanţi sau oameni de rând. Singura diferenţă este că românii, spre deosebire de autorul menţionat, nu acceptă şi urmările în materie de organizare politică şi administrativă care ar deriva din specificul respectiv.

Molnár citează în sprijinul ideilor sale privitoare la specificul Transilvaniei autori români care aparţin, în general, părţii liberale a spectrului ideologic, de la Horia-Roman

Patapievici, Emil Hurezeanu şi Alexandru Cistelecan la Gabriel Andreescu. Dar el ar fi putut recolta asemenea opinii şi în rândurile celor mai înfocaţi naţionalişti, fie ei transilvăneni sau „regăţeni", al căror respect pentru seriozitatea şi spiritul de ordine al ardeleanului, contrapuse superficialităţii balcanice de la Bucureşti, nu este cu nimic diferit de cel al autorilor sus-amintiţi. Larga răspândire a unei atari opinii, în medii atât de diverse, pare să indice drept sursă a cristalizării sale altceva decât o analiză critică a realităţii, şi anume, fie o constatare de bun-simţ a unei evidenţe, fie un stereotip sau o obişnuinţă de gândire.

Să vedem aşadar „ce este Transilvania" şi în ce măsură diferă ea, prin spiritul şi civilizaţia sa, de restul României, pentru a aprecia dacă aceste diferenţe sunt sau nu de natură să fundamenteze un cadru de organizare politică autonomă.

Din punct de vedere istoric, cronologic, este mai presus de orice îndoială faptul că „Transilvania", realitate politico-administrativă incontestabilă cel puţin din secolul al XVI-lea, este anterioară „României", cristalizată, ca idee politică, de către romanticii români şi străini din prima jumătate a secolului al XIX-lea, iar ca stat, după 1859. Acest lucru, care ar trebui să fie evident pentru orice istoric, nu este însă perceput ca atare în conştiinţa istorică românească. Proiectând în trecut dorinţele sau realitatea prezentului, istoriografia românească a construit o România imaginară care coboară adânc în timp şi ale cărei urme pot fi întâlnite la orice pas, de la „statul unificat" al lui Burebista, care se suprapune frontierelor ideale din 1918, până la unirea lui Mihai Viteazul. Mai mult decât atât, întreaga istorie românească este învestită cu acest sens, este profund teleologică, evoluând în mod „legic" către unirea tuturor teritoriilor româneşti într-un stat unic, desăvârşită la Alba-Iulia. Toate eforturile anterioare ale românilor ar fi servit acestui scop final, înscris într-o carte a destinului neamurilor, toate realizările lor culturale ar fi fost subsumate acestui ideal[1].

În lumina unei asemenea evoluţii, în virtutea faptului că România exista, de fapt, ca proiect, dintotdeauna, înscrisă de la începuturile istoriei în geografia teritoriilor pe care le ocupă astăzi, anterioritatea Transilvaniei este pur şi simplu pulverizată la nivelul conştiinţei istorice româneşti. Formula concretă prin care istoricii români, începând cu Iorga, au rezolvat această problemă este cea a „ţărilor româneşti", etichetă care se poate aplica oricărei realităţi politice, etnografice, culturale sau chiar geografice din spaţiul respectiv, începând cu momentul etnogenezei. Transilvania este considerată şi ea, prin excelenţă, o „ţară românească", încă din timpul „mileniului întunecat", când nu existau surse scrise, încă din timpul voievozilor cu nume ciudate, Gelu[2], Glad sau Menumorut; pe urmă, cu atât mai mult (deoarece ne apropiem în timp de 1918), pe când era o componentă administrativă a regatului Ungariei sau un stat autonom condus de principi calvini (eminamente maghiar, prin legi şi prin instituţii, din cadrul cărora românii erau, de altfel, în mare parte excluşi).

Anularea anteriorităţii reale a Transilvaniei, la nivelul geografiei simbolice româneşti, nu este decât unul dintre exemplele grăitoare pentru felul în care este relaţionată, în

1. O analiză a mitului istoriografic al unităţii, la Lucian Boia, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 145-176.
2. Numele lui Gelu a intrat, de altfel, atât de profund în onomastica românească modernă, promovat iniţial de cunoscuta poezie a lui Coşbuc (*Moartea lui Gelu*), încât astăzi el nu mai este perceput ca un nume cu sonoritate exotică, precum celelalte două.

general, „Transilvania" cu „România", în cultura politică românească. Transilvania este înfăţişată întotdeauna ca o parte componentă, indisociabilă, a României, nu doar din punctul de vedere al realităţii politico-administrative actuale, ci şi din acela al apartenenţei istorice şi al esenţei de civilizaţie pe care ar conţine-o. Luarea în considerare a Transilvaniei ca un element particular, aparte, autonom, în cadrul civilizaţiei româneşti, este obstrucţionată de faptul că românii o definesc nu ca o parte oarecare, ci ca nucleu al specificului lor, ca esenţă şi „inimă a românismului".

Această calitate atribuită Transilvaniei se manifestă în diferite ipostaze istorice concrete : ea este patria regelui Decebal şi, în acelaşi timp, leagănul latinităţii românilor, devenind, astfel, spaţiul privilegiat al etnogenezei şi al originilor ; tot ea va fi, mai târziu, zona în care este redescoperită latinitatea, prin Şcoala Ardeleană, construindu-se, astfel, modelul identitar modern al românilor, răspândit după aceea, tot de către ardeleni, şi peste Carpaţi. Pe urmă, Transilvania va fi spaţiul ideal al luptei naţionale, aducând în faţa tuturor românilor modelul exemplar al rezistenţei în faţa deznaţionalizării şi al mişcării pentru emancipare. În general, Transilvania este învestită cu rolul de „rezervor" simbolic al românităţii, care alimentează continuu, precum o inimă, energiile naţiunii, aşa cum a făcut-o prin Dragoş sau Negru-Vodă, întemeietorii celorlalte două ţări româneşti, prin Gheorghe Lazăr sau Badea Cârţan, prin aportul etnic pe care – insistă istoricii români – ardelenii l-au furnizat întotdeauna zonelor oarecum debile de peste Carpaţi.

Desigur, astăzi am putea spune, fără teama de a greşi, că toate aceste manifestări ale mitului unităţii, aceste clişee istoriografice nu reflectă (sau, mai corect spus, nu reconstruiesc) decât într-un mod extrem de deformat realitatea istorică. Dar această împrejurare nu schimbă nimic din faptul că opinia publică îşi asumă tradiţia istorică tot prin respectiva prismă simplificatoare şi că ea este de fapt „realitatea istorică" a românilor, indiferent cât am socoti-o noi de vetustă în raport cu sensibilitatea istoriografică actuală. Fără îndoială, astăzi există mulţi istorici români animaţi de spirit critic, care oferă perspective alternative în raport cu penibila vulgată istoriografică tradiţională. Dar ea este încă dominantă din punct de vedere cantitativ, cererea publicului pentru produsele sale este întreţinută în continuare, iar cei care o profesează, după toate probabilităţile, nu se vor mai putea schimba vreodată – motiv pentru care dialogul cu ei este, din păcate, inutil şi doar uitarea pe care timpul le-o va rezerva îi va reduce la tăcere şi îi va transforma în simple obiecte de analiză, în muzeele viitorului.

Concluzionând pe marginea acestor observaţii, se poate afirma că modul în care a fost construit până acum trecutul Transilvaniei în cultura românească, într-o corelaţie indisociabilă cu trecutul României, defavorizează categoric asumarea unei conştiinţe a particularismului local al provinciei, cel puţin de către români. Dar, după cum vom vedea, lucrurile nu diferă prea mult nici în cazul maghiarilor.

De fapt, poate cel mai important obstacol în calea afirmării unei conştiinţe istorice distincte a Transilvaniei, bază pentru o eventuală autonomie a provinciei, este faptul că nu există o singură „Transilvanie", ci mai multe. Chiar dacă teritorial este vorba despre acelaşi spaţiu, ceea ce înţeleg românii prin „Transilvania" este total diferit de ceea ce înţeleg maghiarii prin „Erdély" şi de ceea ce ar mai fi numit saşii – dacă vicisitudinile timpului nu i-ar fi determinat să se strămute de aici – prin „Siebenbürgen". Acest fapt diferenţiază radical Transilvania de alte regiuni europene, cum ar fi Scoţia, Bavaria sau Catalonia, în care autonomia locală se bazează pe o modalitate comună de înţelegere şi definire a zonei de către locuitorii săi, indiferent de originile lor etnice.

În Transilvania, românii şi maghiarii au dezvoltat viziuni diferite asupra spaţiului pe care îl locuiau împreună. Ideea evoluţiei separate, a segregării, a dominării, dar mai ales perspectiva conflictuală şi lupta pentru împărţirea şi stăpânirea acestui loc au reprezentat modalităţile favorite prin intermediul cărora fiecare comunitate şi-a construit propria sa „Transilvanie". Ideea „folosirii în comun" a Transilvaniei de către români şi maghiari a cedat aproape întotdeauna, până astăzi, în favoarea tendinţelor spre posedarea ei fragmentară, ceea ce implica însă şi o relaţie de dominaţie între un grup şi celălalt[1].

Trebuie spus însă că această modalitate de definire a Transilvaniei, diferenţiată şi etnocentrică, nu a existat dintotdeauna, ci reprezintă mai curând un produs specific al naţionalismului epocii moderne. În Evul Mediu şi mai ales în epoca Principatului (secolele XVI-XVII), elitele ardelene au profesat o înţelegere a Transilvaniei care includea drept componentă definitorie diversitatea acesteia, caracterul său mixt, neomogen. Identitatea comună a instituţiilor sale politice şi sociale avea la bază, după 1437, pactul dintre cele trei „naţiuni" (adică stări sociale) componente, căruia i se va adăuga, după 1568, pactul stabilit între cele patru „religii" acceptate. Este adevărat, românii (ca şi iobagii) nu erau incluşi în acest sistem datorită alterităţii lor sociale şi religioase prea pronunţate în raport cu standardele vremii, dar menţionarea lor ulterioară în calitate de „toleraţi" întregea tabloul unei Transilvanii concepute ca o sumă de elemente diverse.

Este mai greu de apreciat în ce măsură această situaţie poate fi considerată un fundament veritabil al unei tradiţii istorice a convieţuirii paşnice şi toleranţei, care ar fi caracterizat relaţiile dintre diferitele grupuri etnoculturale şi religioase. Istoriografia română pune accentul pe discriminările de natură să compromită tocmai ideea de toleranţă cu care se confruntau românii. Mai mult, românii fiind consideraţi, de către respectivii istorici, cei mai numeroşi şi cei mai vechi locuitori ai provinciei, cu alte cuvinte, elementul „principal", esenţial, al Transilvaniei, excluderea lor apare ca o conjuraţie egoistă a unui grup restrâns de privilegiaţi, îndreptată împotriva majorităţii populaţiei. Istoriografia maghiară preferă să aprecieze jumătatea „plină" a paharului, contrapunând toleranţa confesională din Transilvania secolului al XVI-lea războaielor religioase care sfâşiau tot atunci alte părţi ale Europei.

Prezenteismul şi schematismul unor asemenea judecăţi de valoare ignoră însă tocmai specificul realităţilor epocii, care nu aveau nimic de-a face cu standardele şi sensibilităţile de astăzi. Diversitatea şi particularismele pe care le constatăm şi în cazul Transilvaniei reprezentau, de fapt, nota caracteristică a oricărei societăţi medievale.

Mult mai interesant mi se pare modul în care este asumată conştiinţa istorică a diversităţii ardelene în pragul epocii moderne, la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi la începutul celui următor. Plecând de la textul cronicii lui Anonymus (readus în atenţia publicului printr-o ediţie din anul 1746), românii, în primul rând, dar şi unii istorici maghiari plasează ca eveniment fondator al comunităţii politice a Transilvaniei pactul mitic care ar fi fost încheiat *illo tempore* între maghiarii cuceritori ai lui Tuhutum şi românii băştinaşi rămaşi fără căpetenie după moartea lui Gelu.

1. O convingătoare prezentare a Transilvaniei ca „spaţiu dublu", definit în moduri diferite de români şi maghiari, la Enikő Magyari-Vincze, *Antropologia politicii identitare naţionaliste*, Editura EFES, Cluj-Napoca, 1997, pp. 193-230, de unde am preluat o parte dintre ideile de mai sus.

Un asemenea pact originar este de natură să fundamenteze o Transilvanie care nu este nici a românilor, nici a maghiarilor (cum va fi ea în toate reprezentările de mai târziu), ci este una prin excelenţă a ambelor comunităţi, care nu o pot stăpâni decât împreună, ca părţi organice ale unei singure alcătuiri politice. Primul program politic românesc, anticipat de episcopul Inochentie Micu în 1743, formulat în *Supplex*-ul din 1791 şi continuat până la 1848, avea ca obiectiv recunoaşterea românilor din Transilvania ca entitate colectivă egală în drepturi cu celelalte naţiuni şi confesiuni ardelene; or, acest lucru nu era posibil, credeau românii din epocă, decât în cadrul casei comune care era Transilvania.

Este adevărat, alte evenimente fondatoare, cum era, de exemplu, cucerirea Daciei de către Traian, fundamentau în viziunea românilor ardeleni o comunitate culturală şi naţională a românilor de pretutindeni. Dar în planul politicului ei nu îşi imaginau o altă formulă de organizare decât aceea a unei Transilvanii autonome, cuprinsă în cadrul Monarhiei Habsburgice şi având la bază coexistenţa tuturor naţiunilor componente.

Această viziune asupra unei Transilvanii stăpânite şi folosite în comun sub raport politic, simbolizată de pactul dintre Gelu şi Tuhutum, va ceda însă locul, definitiv, începând cu revoluţia de la 1848, altor reprezentări cu privire la spaţiul politic al provinciei. Cronica lui Anonymus îşi va păstra în continuare, pentru români, până astăzi, rolul de referinţă fundamentală în scenariul mitizat al relaţiilor lor cu maghiarii, dar ea va fi supusă unei grile diferite de lectură, menită să evidenţieze conflictul istoric dintre români şi maghiari, problemele dramatice pe care le-a generat convieţuirea.

Românii vor sublinia îndeosebi încălcarea pactului originar de către maghiari, manifestată prin excluderea românilor din sistemul constituţional al Transilvaniei în Evul Mediu. Nerespectarea pactului de către maghiari atrage după sine dreptul românilor de a-şi renegocia poziţiile în Transilvania. Până la mijlocul secolului al XIX-lea, ei nu doreau decât să-şi recâştige egalitatea alături de ceilalţi. După aceea, se va dezvolta treptat ideea dreptului de stăpânire al românilor asupra Transilvaniei, situaţie de natură să alimenteze o veşnică stare conflictuală în raport cu maghiarii. În general, ideologia modernă naţionalistă a pus în evidenţă doar dreptul la autodeterminare, şi nu necesitatea convieţuirii cu o naţiune străină pe acelaşi teritoriu şi mai ales în acelaşi cadru statal, potrivit formulei „un stat pentru fiecare naţiune"[1]. O asemenea idee era menită să compromită din start formula transilvanismului, bazată tocmai pe un pact al convieţuirii politice a mai multor naţiuni pe acelaşi teritoriu şi în acelaşi cadru politico-statal.

Ideea unei Transilvanii autonome, stăpânită în comun de localnicii de diferite etnii, maghiari, saşi şi români, va dispărea practic în secolul al XIX-lea. Cei care au iniţiat această tendinţă au fost maghiarii, datorită avansului lor ideologic şi cultural în raport cu românii. Dacă în secolul al XVII-lea principatul autonom al Ardealului putea fi reprezentat ca un simbol al persistenţei statale a maghiarilor, dacă în secolul al XVIII-lea particularismul acestuia constituia o formă de rezistenţă a nobilimii maghiare în faţa tendinţelor centralizatoare ale Habsburgilor, în schimb, odată cu epoca naţionalismului romantic, ideea unificării sale cu patria-mamă, Ungaria, cucereşte toate sufletele. În 1865, ultima dietă a Transilvaniei, reunită la Cluj, desfiinţa autonomia provinciei şi hotăra unirea ei cu Ungaria.

1. Vezi Eric J. Hobsbawm, *Naţiuni şi naţionalism din 1780 până în prezent*, Editura Arc, Chişinău, 1997, p. 101.

Românii vor parcurge şi ei, ceva mai încet, acelaşi drum îndreptat spre anularea particularismului provinciei. Este adevărat, ei mai susţin multă vreme autonomia Transilvaniei, oficial până la 1905, deoarece aceasta era singura formulă imaginabilă în contextul respectiv, iar ataşamentul lor faţă de alcătuirea politică mai largă a Monarhiei Habsburgice nu se va stinge, de fapt, până la primul război mondial. La 1848 însă, ei vor insista deja mai ales asupra unei organizări comunitare, separatiste, pe criterii etnice, fiind interesaţi din ce în ce mai mult de autonomia lor naţională, şi nu de autonomia Transilvaniei.

Maghiarii şi românii au acţionat aşadar deopotrivă, în sensul „omogenizării" Transilvaniei, fie în raport cu Ungaria, după 1867, fie în raport cu România, după 1918. Ambiţia lor supremă a fost aceea de a-i unifica pe toţi membrii comunităţii naţionale într-o singură entitate, iniţial de natură culturală şi simbolică, ulterior de factură politică. Semnificativ este faptul că atât românii, cât şi maghiarii nu au considerat formula statului naţional unitar, centralizat, drept o opţiune oarecare, analizabilă în termeni de eficienţă, ci şi-au imaginat-o ca pe o garanţie a supravieţuirii lor în mijlocul „seminţiilor străine", timoraţi în faţa pericolelor reale sau închipuite care îi înconjurau. Formula autonomiei Transilvaniei va fi luată în considerare, tot mai mult, doar ca un paleativ nefericit, în lipsă de altceva mai bun, atunci când raportul de forţe nu permitea exprimarea directă a unei năzuinţe mai îndrăzneţe. Transilvanismul profesat de o parte a elitei maghiare din perioada interbelică va reprezenta o asemenea atitudine cu funcţie de compensare, similară autonomismului românesc din perioada dualistă.

Dar ce atitudine poate să adopte istoricul de astăzi în raport cu aceste evoluţii? O asemenea întrebare ridică problemele obişnuite pe care le generează, în orice situaţie, compararea unor sisteme de valori diferite. Din perspectiva celor de azi, putem spune, dacă dorim, că respectivele evoluţii au reprezentat o „eroare", că voinţa de anihilare a autonomiei politice a Transilvaniei a fost regretabilă. Românii ar putea fi nemulţumiţi deoarece modelul lor identitar a sărăcit, prin nivelarea diferenţelor reale existente între provincii[1], maghiarii pot deplânge faptul că politica severă dusă de regimul dualist a provocat reacţia naţionalităţilor şi a perpetuat, astfel, conflictele naţionale[2].

Mă întreb însă dacă era posibilă o altă evoluţie în contextul epocilor în discuţie. Iar răspunsul nu poate fi decât unul negativ, pentru simplul motiv că lucrurile s-au întâmplat aşa cum s-au întâmplat: ele nu mai pot fi reluate şi „experimentate" mai bine niciodată. Desigur, o asemenea manieră de „apreciere", pur constatativă, a lor nu trebuie să scuze sau să justifice ceea ce este de condamnat, doar pentru că aşa s-a întâmplat, după cum nu poate nici să incrimineze, decât într-un mod foarte general. Important este să oferim

1. Sorin Antohi, *Exerciţiul distanţei. Discursuri, societăţi, metode*, Editura Nemira, Bucureşti, 1997, pp. 304-305.
2. Uneori, sesizarea „greşelilor" pe care maghiarii le-ar fi comis în problemele naţionale, la 1848 sau cu alte prilejuri, greşeli identificate şi subliniate cu insistenţă tocmai de istoricii maghiari, poate fi considerată un reflex al unui regret inconştient. Dacă respectivele „greşeli" nu ar fi fost comise – putem continua noi acest raţionament –, dacă liderii maghiari ar fi privit cu mai multă înţelegere cererile „juste" ale naţionalităţilor, poate că situaţia mai putea fi salvată, iar naţionalităţile nu s-ar mai fi ridicat împotriva Ungariei, evitându-se Trianonul! Vezi, de exemplu, Makkai László, *Magyar-román közös múlt* [*Trecutul comun maghiaro-român*], ediţia a II-a, Héttorony Könyvkiadó, Budapesta, 1989, pp. 218-220.

explicaţii pentru ceea ce s-a întâmplat în trecut, dacă avem astfel de curiozităţi, dar trebuie să înţelegem că semnificaţiile pe care noi le atribuim astăzi acelor întâmplări diferă prea mult în raport cu sensurile pe care le-au avut ele la timpul respectiv, pentru ca acel trecut să mai poată furniza vreun temei valabil pentru conduita contemporană.

Nu se poate aşadar să nu remarcăm faptul că, făcând abstracţie de „tradiţiile istorice", mai mult sau mai puţin inventate, ale unui particularism ardelean, locuitorii români şi maghiari ai Transilvaniei au dorit să trăiască, începând cu epoca modernă, mai degrabă separat decât împreună, din punct de vedere politic. Au dorit mai curând să fie aproape de Bucureşti sau de Budapesta, decât aproape de ei înşişi sau de iluzoriile capitale ardelene. Iar dacă astăzi socotim că un asemenea exclusivism naţional este dăunător pentru comunitatea politică a Transilvaniei, înţelegem totodată că el îşi trage rădăcinile dintr-un anumit trecut. Dacă dorim un alt viitor, el nu se poate baza decât pe depăşirea şi ignorarea acestui trecut, ceea ce este extrem de greu, chiar dacă merită să sperăm că nu e şi imposibil.

1.4. Totuşi, chiar dacă acceptăm ideea că românii şi maghiarii ardeleni din epoca modernă şi-au subsumat identitatea regională celei naţionale, că au considerat mai importante legăturile care îi uneau cu conaţionalii lor din alte provincii decât cele existente între ei, ne putem întreba dacă aceste subiective percepţii colective nu ignorau în mod flagrant realităţile. Indiferent de ceea ce credeau ardelenii, nu existau însă structuri de civilizaţie reale, valori, atitudini, mentalităţi, capabile să confere un caracter distinct acestei provincii? Moştenirea habsburgică, de pildă, birocraţia ordonată a Imperiului sau spiritul central-european nu au imprimat regiunii un specific de natură să o diferenţieze categoric de restul provinciilor româneşti?

Răspunsul meu este că astăzi nu a mai rămas aproape nimic concret dintr-o asemenea moştenire, cu excepţia unui noian de amintiri, de regrete şi de nostalgii fără acoperire, ca şi a vechilor peisaje urbane, împestriţate astăzi de o populaţie atât de indiferentă şi de străină în raport cu mediul pe care îl traversează. Această colosală operă de distrugere nu a fost desăvârşită, desigur, nici de naţionalismul secolului al XIX-lea, nici măcar de politica de „românizare" şi de „regăţenizare" a autorităţilor româneşti din perioada interbelică, ci, mult mai eficient şi mai dramatic, de către regimul comunist.

Au supravieţuit, fără îndoială, numeroase fragmente dispersate în mijlocul mizeriei generale, monumente, biblioteci şi arhive, persoane în vârstă care mai conservă amintirea distorsionată de nostalgie a unei alte lumi, puternic idealizată. În general, „specificul" Transilvaniei s-a mai păstrat doar la nivelul memoriei colective, întreţinută de supravieţuitori sau de noile generaţii, care caută în ea o compensaţie simbolică, în stare să facă prezentul mai suportabil. Desigur, chiar şi această memorie fragilă nu ar trebui neglijată, în ideea refacerii unor atitudini şi comportamente sociale, dacă ea ar avea o cât de mică acoperire în realitate, dacă nu ar reprezenta o simplă formă de evaziune, un mit compensator menit să justifice refuzul realităţilor.

În pofida tuturor stereotipiilor regionale, Transilvania de astăzi seamănă perfect cu restul României. Cine mai poate vorbi de spiritul civic, de cultul lucrului bine făcut, de ordinea şi curăţenia specifice ardelenilor e limpede că nu trăieşte într-unul din obişnuitele cartiere de blocuri din oraşele Transilvaniei, nu a chemat niciodată în casă un zugrav sau un instalator ardelean, nu duce găleata de gunoi printre mormanele cotidiene de mizerii revărsate din tomberoane, în mijlocul nepăsării generale.

S-ar mai putea spune că acestea sunt aspecte superficiale, neesenţiale, ţinând doar de o conjunctură oarecare. Ce rămâne însă în afara lor? Merg fabricile din Transilvania mai bine decât cele din restul ţării, vin aici mai mulţi investitori străini, oferă serviciile publice, învăţământul sau sănătatea, prestaţii superioare celor de la Iaşi sau de la Bucureşti? S-a invocat adeseori faptul că modul în care s-au prezentat ardelenii la alegerile din 1992 şi 1996, acordând mai multe voturi preşedintelui Constantinescu, în raport cu situaţia din alte regiuni ale ţării, ar reflecta un anumit particularism la nivelul atitudinilor politice. Dar oare capriciile electorale nu reprezintă şi ele un element superficial, de conjunctură? Cu atât mai mult cu cât atitudinea anti-PDSR din 1996, care a motivat opţiunea celor ce au modificat balanţa puterii, a fost supralicitată în Transilvania nu atât de opţiunile proreformiste ale unei părţi mai mari a populaţiei, cât de faptul că o parte a naţionaliştilor ardeleni au refuzat să-şi mai lege soarta de cea a lui Ion Iliescu.

Fără îndoială că „demitizarea" Ardealului – mai corect spus: analiza critică a identităţii acestuia şi a imaginii sale în conştiinţa publică românească – reprezintă o operaţie ingrată, extrem de impopulară. În mijlocul atâtor reprezentări negative ale identităţii româneşti, „seriozitatea" şi „temeinicia" ardelenilor constituie elemente tonifiante, de natură să ofere o îmbărbătare, un model exemplar. La urma urmei, un asemenea „clişeu" pare benign şi simpatic, iar în afară de asta el poate îndeplini chiar o funcţie activă, benefică, poate motiva în sensul asumării reale a unor atitudini şi comportamente de această natură. Din punctul de vedere al particularismului ardelean, el este, de altfel, singurul element capabil să fundamenteze, la ora actuală, o solidaritate de grup, împărtăşirea unei autoimagini şi a unei identităţi specifice.

Dar un lucru, poate, şi mai important este ca imaginea respectivă să nu intre într-un dezacord dramatic cu realităţile, să nu ajungă să camufleze neîmplinirile, devenind un izvor de autoiluzionare şi de erodare a spiritului critic. Tocmai pentru că este o credinţă larg răspândită, ea poate fi manipulată cu uşurinţă, în profitul celor mai diverse cauze, oferind ca reper legitimant o iluzie şi o dorinţă, în locul căutării aplicate a adevărului.

Voi insista aşadar, în concluzie, asupra faptului că particularismul ardelean se fundamentează astăzi doar pe un stereotip regional – împărtăşit, fără îndoială, pe o scară largă, de români şi maghiari, de ardeleni şi „regăţeni", de naţionalişti şi liberali. Dar această imagine are o acoperire extrem de redusă în realitatea economică şi socială, ca şi în moştenirea concretă istorică, bazându-se doar pe rememorarea colectivă a unor tradiţii erodate iniţial de paradigma statului naţional unitar şi distruse apoi, aproape în totalitate, de către regimul comunist.

*
* *

Revenind în final la problema de la care am plecat, respectiv la teza acordării unui statut de autonomie Transilvaniei, menit să-i asigure acesteia, ca şi restului României un cadru de dezvoltare mai adecvat, argumentele de mai sus au încercat să susţină ideea că nu există bazele necesare pentru ca un asemenea proces să fie astăzi posibil. Fără îndoială, descentralizarea şi autonomia locală sunt condiţii obligatorii în vederea edificării unui stat democratic, adaptat la cerinţele contemporane. Care sunt însă unităţile regionale ce pot fi luate în calcul în cazul României, în condiţiile în care diferenţele existente între

provincii au fost anulate sistematic, fie sub presiunea modelului identitar naţionalist, fie ca urmare a planificării social-economice socialiste?

Pentru ca să ai ce federaliza, este nevoie de o societate civilă puternică, cu interese comunitare bine conturate, cu o tradiţie şi o ştiinţă a apărării practice a acestor interese. Or, tocmai această societate civilă lipseşte astăzi în România, fie că a fost prea slabă, de la începuturile sale, pentru a face faţă presiunilor statului, fie că aceste presiuni au fost prea puternice în vremea din urmă. Iar dacă premisa pentru buna funcţionare a unei societăţi civile este realizarea descentralizării, însă descentralizarea nu se poate realiza deoarece această societate civilă nu prea există, atunci ne aflăm în faţa unui cerc vicios extrem de neliniştitor.

România de astăzi nu are ce să federalizeze, neavând la îndemână, ca factori constitutivi, decât un stat centralizat care administrează cu ineficienţă aproape totul şi o societate nivelată căreia îi lipseşte ştiinţa convieţuirii într-o comunitate politică. A turna aceste elemente în tiparele fluide ale unor autoreprezentări iluzionante sau ale unor tradiţii istorice din a căror combinaţie poate ieşi orice, nu ar reprezenta decât o alchimie inutilă. Ca unităţi de bază în procesul de descentralizare nu pot fi luate în considerare, deocamdată, decât entităţile administrative existente: judeţele. Dacă măcar acestea ar înceta să mai fie simple curele de transmisie ale deciziilor administraţiei centrale ori circumscripţii teritoriale de colectare a impozitelor la bugetul de stat, dacă majoritatea veniturilor încasate ar rămâne la judeţ, iar consiliile locale ar finanţa exclusiv din aceste fonduri, după cum le taie capul, poliţia, şcolile şi spitalele, poate că „ardelenii" sau „moldovenii" ar învăţa, în cele din urmă, ce înseamnă viaţa într-o comunitate politică.

Până când statul centralizat nu se va retrage din economie – prin privatizare –, din viaţa comunităţilor locale – prin descentralizare –, ca şi din minţile oamenilor – prin emanciparea lor de sub tutela colectivismului etatist –, România nu va avea nici o Transilvanie de federalizat, rămânând în sărăcia ei generală, unitară şi naţională.

*

* *

S-au schimbat, oare, în ultimii şapte ani, circumstanţele pe care le evocam în 1997? Cu siguranţă, au avut loc numeroase evoluţii pozitive: s-a realizat, în fine, stabilizarea macroeconomică şi s-a reluat creşterea produsului intern brut, pe fondul procesului de privatizare; am asistat la progrese remarcabile în ceea ce priveşte integrarea euro-atlantică; mesajele naţionaliste radicale şi-au pierdut în mod spectaculos capacitatea de a mobiliza electoratul şi de a constitui o miză politică majoră (ca urmare, Funar a pierdut primăria Clujului, iar Vadim a renunţat la antisemitism).

Transilvania a continuat să voteze altfel decât Vechiul Regat, dar s-a menţinut caracterul fluctuant şi conjunctural al acestor orientări diferite. La alegerile generale din toamna anului 2000, Partidul România Mare a reuşit chiar să obţină, în multe judeţe din Transilvania şi Banat, rezultate superioare celor înregistrate pe ţară sau în provinciile extracarpatice, ocupând locul rămas liber prin neprezentarea la vot a foştilor adepţi ai Convenţiei Democratice. La alegerile locale din 2004, Ardealul s-a diferenţiat din nou de Vechiul Regat, printr-o orientare antiguvernamentală mult mai marcată: nici un primar PSD în marile oraşe (în contrast cu situaţia sensibil diferită din Moldova şi Muntenia); primar PNŢ şi vot masiv, aproape ostentativ, pentru partidul respectiv la

Timişoara (din nou, în contrast flagrant cu lipsa de popularitate a dreptei creştin-democrate în restul ţării) ; realegerea primarului german la Sibiu (care, făcând abstracţie de calităţile personale ale celui în cauză, are semnificaţia unei respingeri simbolice a sistemului politic românesc). Este de presupus că alegerile generale vor confirma această tendinţă[1].

Sunt de menţionat şi unele diferenţieri semnificative de ordin economic. Judeţele de la frontiera de vest a României, în primul rând Timişul, apoi Aradul, Bihorul şi Satu Mare, înregistrează indicatori sensibil superiori, în raport cu media pe ţară, în ceea ce priveşte investiţiile străine, reducerea şomajului, contribuţiile financiare la bugetul de stat sau valoarea proprietăţii funciare. În schimb, alte judeţe din Transilvania, cum ar fi Hunedoara sau chiar Clujul, nu par capabile să depăşească, cel puţin deocamdată, plafonul mediei naţionale în privinţa creşterii economice.

În privinţa corupţiei, considerată astăzi flagelul naţional numărul unu, lipsesc studiile şi evaluările comparative, care să confirme valabilitatea clişeelor referitoare la ardeleanul cinstit sau la bacşişul de extracţie turco-fanariotă. Presa conturează o imagine omogenă a fenomenului, la scară naţională, iar „baronia locală" este percepută ca o solidă instituţie panromânească. Pe de altă parte, e de aşteptat ca investiţiile străine serioase să prefere tocmai regiunile cu un mediu de afaceri mai curat.

Oare aceste fapte constituie argumente de natură să modifice schiţa pesimistă pe care o creionam cu şapte ani în urmă? Sau nu sunt decât evoluţii conjuncturale, ale căror trenduri ne scapă, încât o nouă analiză, peste alţi şapte ani, va schimba iarăşi configuraţia tabloului? Sau dacă totuşi lucrurile evoluează în bine, chiar şi sub tutela Bucureştiului, mai este nevoie de devoluţie, autonomie sau parlamente locale? Dar miturile, tradiţiile, prejudecăţile, construcţiile identitare, care vin din trecut, nu reprezintă oare tendinţe cu o inerţie mai mare, capabile să răzbească peste fluctuaţiile conjuncturale? Dacă vor socoti că interogaţiile mele sunt pertinente, voi lăsa de data aceasta pe seama cititorilor plăcerea de a formula răspunsuri.

În ceea ce mă priveşte, dacă dezbaterea pe marginea „autonomiei Transilvaniei" nu mi-a oferit o nouă patrie şi nici nu mi-a modificat în mod radical relaţiile cu cea existentă, mi-a adus, în schimb, noi *prieteni din Transilvania* şi mi-a consolidat relaţiile cu cei pe care soarta mi-i dăruise deja. Când i-am predat lui Gabriel Andreescu articolul pe care mi-l ceruse, în care afirmam, printre altele, că diferenţele dintre regăţeni şi ardeleni s-au cam estompat în ultima vreme, i-am mărturisit, în glumă, că îmi voi pierde toţi prietenii (fireşte, ardeleni) în momentul apariţiei sale. „E cel mai mic rău care ţi se poate întâmpla", mi-a răspuns, zâmbind, Andreescu, cu gândul la reacţiile pe care rândurile mele aveau să le trezească în mediile naţionaliste. Viitorul avea să-i dea dreptate.

Evident, în pofida nesfârşitelor şi virulentelor noastre certuri amicale, prietenii mei dragi nu aveam cum să mi-i pierd, deoarece relaţia care ne leagă este mult prea puternică pentru a fi afectată de orice dispută, fie ea şi una pe sofisticate teme identitare. Am profitat, în schimb, de pe urma înnodării altor relaţii preţioase sub raport personal (pe cele exclusiv intelectuale, mult mai numeroase, nici nu le mai pun la socoteală).

Cea mai plăcută surpriză mi-a oferit-o însuşi „preopinentul" meu, Molnár Gusztáv. După ce mi-a citit în manuscris articolul în care îi criticam ideile, şi dând dovadă de un

1. Afirmaţia datează din octombrie 2004, când au fost redactate rândurile de faţă.

fair-play desăvârşit, Molnár mi-a intermediat publicarea lui în două reviste din Ungaria, tocmai pentru a provoca o dezbatere intelectuală veritabilă în jurul ideilor pe care le promovează. Evident, acesta este modul în care procedează orice intelectual civilizat, fie el din România sau din Ungaria, într-o polemică decentă de idei: ascultă cu toată deschiderea şi opiniile „adversarului", prezintă publicului, fără părtinire, toate punctele de vedere existente, valid formulate, pentru ca acesta să îşi formeze propria viziune în cunoştinţă de cauză, iar adevărul să iasă la iveală prin contribuţia tuturor. Este inutil să mai adaug că după această „polemică" am rămas în raporturi excelente cu „Guszti"(şi el ardelean de origine), câştigându-ne amândoi o nouă prietenie, aşa cum le stă bine unor intelectuali din Europa – sau de oriunde –, după o dispută intelectuală.

De atunci, articolaşul pe care l-am dedicat „problemei transilvane" s-a bucurat de un răsunet cu totul deosebit, mai ales pe alte meleaguri: a fost republicat de trei ori, în română, engleză şi maghiară, este citat în zeci de publicaţii de specialitate, s-au scris articole speciale de comentarii pe marginea ideilor sale[1]. După cum mai spuneam, fără nici o falsă modestie, ţinând seamă de conţinutul său destul de banal, nu merita nici pe departe o asemenea primire. A avut, probabil, şansa de a veni la momentul potrivit, de a exprima un punct de vedere pe care lumea îl aştepta în dezbaterea respectivă.

În schimb, rămânând la capitolul „ecouri", acelaşi text mi-a adus şi o cantitate apreciabilă de înjurături, de data aceasta în special autohtone, printre care, de exemplu, o pagină întreagă de „amabilităţi" în *Jurnalul Naţional*, însoţită de fotografii şi de referiri la familia mea. Este adevărat, acest lucru se petrecea în 1999, după apariţia manualului de istorie a României pe care l-am coordonat, moment care a avut darul să atragă atenţia asupra „pericolului" naţional pe care îl reprezentam. Chiar şi distinsul nostru premier, pe atunci în opoziţie (ceea ce-i doresc şi pe mai departe, dacă mi se permite exprimarea unei opinii politice)[2], şi-a găsit timp să-şi exercite spiritul critic pe marginea lui[3]. Paradoxul, aproape amuzant, este acela că în timp ce eu expuneam, în articolul respectiv, numeroase argumente *împotriva* tezei federalizării Transilvaniei,

1. Vezi Sorin Mitu, „Illusions and facts about Transylvania", *The Hungarian Quarterly*, vol. XXXIX, nr. 152, 1998, pp. 64-74; Sorin Mitu, „Illúziók és valóság Erdélyben", *Beszélő. Politikai és Kulturális Folyóirat*, III. folyam, III. évfolyam, 9. szám, 1998, septembrie, pp. 44-52; Sorin Mitu, „Iluzii şi realităţi transilvane", în volumul Gabriel Andreescu, Gusztáv Molnár (coord.), *Problema transilvană*, Editura Polirom, Iaşi, 1999, pp. 66-79. Câteva ecouri şi comentarii: Daniel Pommier Vincelli, „Nuovi scenari geopolitici per l'Ungheria e la Romania", *Rivista di Studi Ungheresi*, I, 2002, pp. 111-134; Armin Heinen, „Auf den Schwingen Draculas nach Europa? Die öffentliche Debatte um neue Schulbücher als Indikator der Transformationskrise der rumänischen Geschichtskultur", *Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas* (hrsg. von Andreas Helmedach, Wolfgang Höpken, Hans-Christian Maner), 2, 2000, pp. 91-104; Alexandru Zub, „Un imperativ: descentralizarea statală", *Provincia*, I, 2000, nr. 2 (mai), p. 4; Adrian Marino, „Multiculturalitatea, lumini şi umbre", *Altera*, VI, 2000, nr. 13, pp. 170-172; Marius Turda, „Transylvania revisited: Public discourse and historical representation in contemporary Romania", în volumul *Nation-Building and Contested Identities: Romanian and Hungarian Case Studies*, Regio Books-Polirom, Budapesta-Iaşi, 2001, p. 206.
2. Este vorba de Adrian Năstase, şeful guvernului român în octombrie 2004.
3. Vezi *Cotidianul*, 18 octombrie 1999; *Timpul*, 26 octombrie-1 noiembrie 1999.

patrioţii de serviciu au înţeles, pur şi simplu, lucrurile pe dos (sau au dorit să le înţeleagă în felul acesta) şi, ca urmare, şi-au exprimat mânia proletară.

Aş mai sublinia un ultim aspect pe care mi l-a relevat această mică aventură. Când un intelectual, mai ales un cercetător, iese în spaţiul public pentru a-şi exprima o opinie, e bine să se aştepte la orice. Acest lucru este valabil peste tot şi nu reprezintă nicidecum o caracteristică a României. Oriunde poţi fi înţeles greşit, ideile tale pot fi răstălmăcite, manipulate, supralicitate, înjurate, ignorate... Textul şi „opera" rămân mereu deschise, la îndemâna tuturor, iar fiecare cititor le rescrie în conformitate cu propria sa grilă de lectură.

Respectiva lectură personală poate să îmbrace forme mai violente atunci când este vorba despre opiniile exprimate în cetate. Şi aceasta, pentru că spaţiul public nu este populat numai cu înţelepţi. Putem întâlni în agora numeroşi indivizi inteligenţi şi cu bun-simţ (e posibil ca aceştia să fie chiar în majoritate), dar care, de obicei, traversează piaţa în grabă şi în tăcere; ei sunt o prezenţă mult prea discretă. Tot acolo hălăduiesc însă şi semenii noştri mai gălăgioşi, şi mitocani şi imbecili şi mulţi gură-cască: oameni de toată mâna, înzestraţi însă cu toţii, în mod egal, cu dreptul la opinie şi la expresie.

Lucrurile stau cu totul altfel în spaţiul academic, în atmosfera eterată a ideilor, unde oamenii se ierarhizează mai strict, pe criterii de merit, iar lumea este mai ordonată, mai senină, mai elegantă, mai raţională. Însă atunci când savantul coboară în arenă, printre fiare, se transformă pe dată, fără să vrea, într-un simplu *mirmillon*, un biet gladiator de rând. Degeaba se crede Napoleon (sau Russell Crowe!): va fi tratat şi el – de către lei, ca şi de spectatorii din tribună – după aceleaşi reguli ale circului.

Pe de altă parte, cred că intelectualul, dacă va găsi de cuviinţă, poate să se implice şi în treburile cetăţii, nu doar în cele ale Academiei. Uneori acest lucru se impune chiar, ca obligaţie morală, pentru că arena cu pricina este totuşi lumea semenilor tăi. Dar este foarte important să nu-ţi închipui că ţii discursuri de la catedră, să nu crezi că lumea se va schimba de mâine, doar pentru că tu ai dreptate şi pentru că le-ai arătat tuturor, cu argumente raţionale, care este calea de urmat. Sunt convins că lumea se schimbă şi datorită discursurilor intelectualilor, numai că acest lucru se petrece foarte lent, indirect, complicat... În consecinţă, cred că şi modesta mea intervenţie cu privire la „problema Transilvaniei", destinată spaţiului public, nu a avut parte, de fapt, decât de receptarea care i se cuvenea.

2. Universitatea clujeană şi naţionalismul[1]

Trecutul prestigios al universităţii clujene aduce în atenţia celor de azi o istorie dramatică şi destul de ciudată. Principalele comunităţi etnice ardelene, ca şi diferitele autorităţi statale care s-au perindat aici de-a lungul vremii au purtat o bătălie acerbă pentru a dobândi controlul asupra acestei instituţii. Lupta pentru Transilvania s-a confundat, practic, până astăzi cu disputele referitoare la înfiinţarea universităţii, la limba de predare, la conducerea sau chiar la simpla denumire a instituţiei. Cu adevărat, Universitatea

1. Textul de faţă adaptează o prelegere inaugurală susţinută la Facultatea de Istorie din Cluj-Napoca, cu ocazia deschiderii anului universitar 1998.

din Cluj poate fi socotită un simbol viu al Transilvaniei: ea reproduce, în miniatură, istoria şi identitatea acestei provincii[1].

Mă voi referi, în cele ce urmează, la relaţia dintre universitatea clujeană şi naţionalism, acel sentiment, atât de puternic, care a animat câteva generaţii de profesori şi studenţi, pe parcursul ultimelor două sute de ani. Făcând acest lucru, nu pot să uit că schiţez istoria propriei mele biografii şi familii intelectuale. Am şi eu privilegiul nepreţuit de a face parte din această confrerie ilustră, de a însemna ceva, dincolo de modestele mele virtuţi personale, prin simplul fapt că mă înscriu pe firul tradiţiei ei onorante.

După cum se ştie, primele universităţi – atestate la Salerno şi la Bologna încă din secolul al XI-lea – au apărut în contextul cultural al Europei medievale apusene. Ele cuprindeau facultăţi de teologie, medicină şi drept, aveau privilegiul esenţial de a conferi grade didactice şi academice şi se bucurau de autonomie administrativă în faţa autorităţilor laice şi ecleziastice. Dar, spre deosebire de accepţiunea actuală a cuvântului prin care denumim universitatea, termenul *universitas*, din latina medievală, nu se referea nicidecum la o instituţie de învăţământ superior. El nu desemna instituţia ca atare, ci doar comunitatea studenţilor şi profesorilor, asociaţi într-un „tot", într-o corporaţie legal recunoscută. Acest spirit de apartenenţă la aceeaşi comunitate, împărtăşit de magiştri şi de discipoli, a supravieţuit în mediul universitar până astăzi, ca o moştenire de preţ, şi el este vizibil, de pildă, la nivelul unor forme exterioare de politeţe. Sub cupola universităţii, profesorii se adresează studenţilor numindu-i „colegi" şi, într-adevăr, pe parcursul coabitării lor academice cu toţii pot fi socotiţi colegi, de la rector şi până la ultimul „boboc" din anul I.

O trăsătură distinctivă a universităţilor medievale, care poate fi subliniată şi în virtutea semnificaţiei ei actuale, ţine de caracterul lor supranaţional, cosmopolit, european. Datorită faptului că singurul instrument de comunicare acceptat în universităţi era limba latină, instituţiile de învăţământ superior cuprindeau profesori şi studenţi având cele mai diferite origini etnice, proveniţi din toate colţurile Europei. În mod evident, ceea ce îi reunea pe toţi în *universitas* nu era naţionalitatea – aceasta reprezenta un element de identitate neglijabil pentru un intelectual al Evului Mediu –, ci condiţia de magiştri şi de studenţi, dedicaţi ştiinţelor şi căutării adevărului. În afara solidarităţii universitare, de breaslă, cel mai important principiu spiritual unificator, care îi călăuzea pe învăţaţi, era credinţa creştină.

Acest caracter cosmopolit şi universalist al primelor universităţi europene, care se va atenua treptat, începând încă din Evul Mediu, va fi contrazis însă, în modul cel mai brutal, de universităţile din epoca modernă. În secolul al XIX-lea şi în prima jumătate a secolului XX, Universitatea europeană va deveni una dintre principalele instituţii chemate să făurească, să apere şi să consolideze naţiunea. Ea trebuia să pună în evidenţă, cu putere, caracterul specific, particular, diferit, al fiecărei culturi naţionale. Universalismul simbolizat de cultura latină va fi abandonat acum în favoarea particularismelor naţionale. Desigur, şi în această perioadă, generaţiile succesive de studenţi şi profesori vor căuta în continuare adevărul, dedicându-se slujirii artelor şi ştiinţelor şi sporind cunoaşterea umană, la cote nebănuite până atunci. Diferenţa consta în faptul că

1. Vezi Enikő Magyari-Vincze, *Antropologia politicii identitare naţionaliste*, Editura EFES, Cluj-Napoca, 1997, pp. 231-256.

rezultatele muncii lor erau puse acum, în primul rând, în serviciul naţiunii din care făceau parte, în locul angajamentelor cu caracter universal de mai înainte.

Un bun exemplu în acest sens îl oferă chiar istoria Universităţii clujene. Între anii 1872 şi 1918, Universitatea „Ferenc József" – cum se numea ea pe atunci – a pus tot talentul profesorilor săi în serviciul propăşirii naţiunii maghiare şi al formării unor cetăţeni loiali şi devotaţi statului naţional maghiar. După cum, tot aşa, Universitatea Daciei Superioare, înfiinţată în anul 1919 de autorităţile române, nu şi-a propus altceva decât să apere cu tot atâta pasiune interesele naţionale româneşti şi noul stat naţional al României Mari.

Oprindu-ne, în continuare, asupra originilor vieţii universitare clujene, putem să remarcăm cu uşurinţă faptul că aceasta are în spate o istorie venerabilă, aptă să genereze tradiţii legitimante pentru generaţiile de azi. Dar aceste tradiţii pot fi utilizate în modalităţile cele mai diferite. Ne putem mândri cu ele în ceasurile festive, dar, de asemenea, ne putem camufla în spatele lor neîmplinirile prezentului, în momentele de eclipsă a spiritului critic.

Chiar dacă nu a avut universităţi de vechimea celei din Bologna, Transilvania s-a integrat totuşi, încă din Evul Mediu, în fluxul universitar european, îndeosebi prin intermediul numeroşilor studenţi ardeleni care au frecventat universităţile apusene. Oraşul Cluj (*kincses Kolozsvár*, „Clujul ca o comoară", cum era supranumit în timpurile medievale) se poate lăuda cu existenţa unei instituţii de învăţământ superior încă din anul 1581, când principele ardelean Ştefan Báthory a înfiinţat aici un colegiu universitar iezuit, care a funcţionat până în 1603. Acest aşezământ poate fi considerat un strămoş îndepărtat al actualei universităţi clujene, dacă ne gândim numai la faptul că el era situat pe aceeaşi stradă îngustă, flancată de şcoli reputate până în zilele noastre, pe care se înalţă şi sediul impozant al Universităţii de astăzi. Ca universitari clujeni, avem privilegiul extraordinar de a vedea cum istoria se profilează chiar la ferestrele noastre.

După o întrerupere de 95 de ani a activităţii sale (în contextul disputelor politico-religioase din Transilvania), colegiul iezuit va fi reînfiinţat în anul 1698. Restaurarea învăţământului universitar catolic la Cluj era prilejuită de instaurarea stăpânirii habsburgice în Transilvania, sub a cărei administraţie provincia va porni pe drumul lung şi inevitabil al modernizării. În 1776, după desfiinţarea ordinului iezuit, conducerea aşezământului universitar clujean a fost preluată de călugării piarişti, iar din anul 1786 colegiul primeşte o nouă denumire: „Liceul Regesc Academic". Porţile sale erau deschise acum studenţilor aparţinând tuturor confesiunilor.

Dar tot acum începea şi dansul ameţitor al conflictelor prilejuite de problema limbii de predare. Limba latină, cu care toată lumea fusese mulţumită până atunci şi care potolise setea de cultură a atâtor generaţii, a fost înlocuită, în timpul domniei împăratului reformator Iosif al II-lea, cu limba germană. Noua situaţie va provoca însă, treptat, nemulţumirea maghiarilor, care formau atât majoritatea populaţiei oraşului, cât şi majoritatea populaţiei şcolare. În anul 1842, impulsionată de avântul ideilor romantice, nobilimea liberală maghiară reuşeşte să obţină introducerea limbii sale materne ca limbă de predare la Liceul Academic din Cluj. Începeau astfel, în oraşul de pe Someş, cei 76 de ani de învăţământ universitar în limba maghiară (doar 76 de ani!). Dar această perioadă se va întipări atât de puternic în conştiinţa elitei româneşti, de parcă ar fi fost vorba de secole!

Într-adevăr, la fel cum măsurile de promovare a limbii germane stimulaseră deşteptarea naţionalismului maghiar, cele luate în favoarea limbii maghiare îi vor provoca pe români. Bazându-se pe argumentul că reprezintă majoritatea populaţiei provinciei, ca şi pe creşterea continuă a ponderii lor în cadrul publicului şcolar, românii vor solicita mereu, în anii care vor urma, înfiinţarea unui aşezământ universitar românesc la Cluj, iar neacceptarea revendicărilor lor va determina, ca întotdeauna, accentuarea frustrărilor şi a nemulţumirii.

În pofida acestor nemulţumiri, mulţi români ardeleni vor continua să înveţe cu succes la Liceul Academic din Cluj, în latină, în germană sau în maghiară, fără ca acest lucru să le afecteze sentimentele naţionale. Viitori cărturari şi lideri politici de marcă, precum George Bariţ sau Alexandru Papiu-Ilarian, Aron Pumnul sau Avram Iancu, vor păşi alături de colegii lor maghiari pe treptele Liceului Academic, vor intra pe porţile frumoasei clădiri situate vizavi de Universitatea de azi, dobândind aici diplome şi deprinderi intelectuale. Unii dintre ei vor rămâne însă puternic marcaţi de resentimentele nutrite faţă de o instituţie de învăţământ pe care o socoteau străină.

E bine, poate, să nu uităm că fiecare student de astăzi al universităţii clujene se transformă, fără să vrea, într-un coleg peste timp al acestor înaintaşi iluştri, români sau maghiari, reuniţi sub cupola unei *Universitas* imaginare. Este adevărat, comunitatea academică de pe la 1848 nu mai păstra aproape nimic din accepţiunea ei medievală, dezbinată cum era pe criterii politice şi naţionale. Ne rămâne nouă, celor de azi, sarcina de a reface *Universitas*, acea solidaritate intelectuală pe care străbunicii noştri nu au mai reuşit să o păstreze, dar poate nu din vina lor, ci sub povara unei istorii neiertătoare.

Desigur, nu toţi românii care au urmat şcolile superioare ungureşti în cei 76 de ani cu predare în limba maghiară au păşit pe calea urmată de un Avram Iancu. Unii dintre ei, cum a fost profesorul Grigore Moldovan (Moldován Gergely), chiar dacă nu şi-au renegat niciodată condiţia de români, s-au integrat perfect în ambianţa culturii maghiare, construindu-şi în acest spaţiu o carieră intelectuală. Profesorul Moldovan, de exemplu, numit în anul 1886 şef al Catedrei de Limba şi Literatura Română a Universităţii maghiare din Cluj, va ajunge în cele din urmă în funcţia de rector al acestei universităţi. Conaţionalii săi români nu îi vor ierta însă niciodată această integrare şi îl vor considera întreaga sa viaţă, poate pe nedrept, un trădător.

Revenind la istoria instituţională a învăţământului superior clujean, se cuvine să reţinem anul 1872, când, sub administraţia regimului dualist austro-ungar, este înfiinţată Universitatea maghiară din Cluj. Începând cu anul 1897, ea va primi, în mod oficial, numele împăratului Franz Josef.

Până acum, memoria istorică românească a neglijat această perioadă din istoria universităţii clujene, socotind ca dată de naştere oficială a instituţiei anul 1919, adică data înfiinţării Universităţii româneşti. Dar obiectivitatea ne cere să recunoaştem înfăptuirile din anii anteriori şi să ni le asumăm cu seninătate în bilanţul trecutului nostru comun. Până astăzi, cea mai mare parte a durabilului veşmânt din piatră, a ambientului arhitectonic care adăposteşte viaţa universitară clujeană, reprezintă o moştenire preţioasă a acelor ani, pe care se cuvine să o respectăm şi să o conservăm cu statornicie atât în realitatea cotidiană, cât şi în memoria colectivă. De la frumoasa clădire centrală a Universităţii (inaugurată în 1901) până la impozantul sediu al Bibliotecii Centrale Universitare (datând din 1908), de la căminul Avram Iancu până la Facultatea de Chimie, Complexul Clinicilor sau Institutul de Zoologie.

Să nu uităm nici faptul că viaţa universitară clujeană se bucură de privilegiul de a fi adăpostită sub bolţile unor edificii şi mai vechi, multe dintre ele numărând două veacuri de istorie, lucru cu care nu se poate lăuda, nici pe departe, vreo altă universitate din ţară. Aşa sunt palatul Toldalagi-Korda sau palatul Teleki, sedii ale serviciilor administrative ale universităţii, în curţile cărora contabilii şi inginerii de astăzi îşi parchează cu destulă nepăsare Daciile, acolo unde trăgeau altădată caleştile luxoase ale magnaţilor. Ori splendidul palat Bánffy, cea mai frumoasă clădire din oraş, astăzi sediu al Muzeului de Artă, unde pot fi admirate pânze de Luchian, Tonitza sau Petraşcu, din colecţiile aceleiaşi Universităţi clujene. Şi, fără îndoială, lista venerabilelor edificii care adăpostesc Clujul universitar şi care constituie osatura istoriei acestui loc se poate prelungi la nesfârşit, în cazul unui oraş ale cărui catedrale îşi măsoară vârsta cu secolele.

Întorcându-ne la problema „apartenenţei naţionale" a edificiilor universitare ridicate în perioada regimului dualist austro-ungar sau chiar mai înainte, trebuie să remarcăm cu luciditate marile dificultăţi pe care le ridică astăzi asumarea unei asemenea moşteniri de către concetăţenii noştri. Într-adevăr, rememorând istoria Universităţii ungureşti, conştiinţa istorică românească nu a fost interesată nici de frumuseţea edificiilor construite şi nici de eforturile savanţilor vremii de a contribui la răspândirea ştiinţei moderne în acest colţ al Europei. Românii au reţinut în primul rând intoleranţa şi discriminările la care au fost supuşi, din partea unui regim politic naţionalist, într-o epocă în care – trebuie să recunoaştem – naţionalismul era una dintre ideologiile dominante ale continentului.

Din asemenea motive, românilor clujeni le vine greu astăzi să îşi asume trecutul istoric, aşa cum este el, un trecut preponderent unguresc, cel puţin în ultimele şapte sute de ani, al unui oraş preponderent românesc la ora actuală. Din asemenea motive, în ultimii ani, oraşul se acoperă, din zi în zi, cu noi monumente grandioase, de obicei distonante, sau cu tăbliţe stridente care sfredelesc liniştea vechilor ziduri medievale[1].

Tot acest efort, demn de o cauză mai bună, vizează fasonarea şi evidenţierea unui trecut cât mai românesc al oraşului, tocmai datorită greutăţii de a accepta elementele atât de puternice, autentice, ale trecutului unguresc al acestuia. Iar această greutate de a accepta trecutul se datorează unei istorii reale, dar şi uneia scrise, care a subliniat mereu, în mod obsesiv, faptul că românii şi maghiarii au fost inamici de-a lungul secolelor, că „noi" suntem cei care am avut întotdeauna dreptate, în timp ce „celălalt" a greşit sau ne-a nedreptăţit de fiecare dată.

Universitarii clujeni, indiferent că sunt români sau maghiari, au datoria de a studia şi de a explica aceste resentimente şi frustrări ale concetăţenilor lor, ajutându-i în acest fel să le depăşească. Este o obligaţie profesională şi morală, pe care, dacă nu o vom onora, nu ne vom putea numi niciodată oameni de cultură veritabili, membri ai unei elite luminate, ci vom rămâne simpli cetăţeni înfundaţi în rutina grijilor cotidiene, măcinaţi de orgolii şi prejudecăţi primitive, datorate lipsei de informaţie, de idealuri elevate şi de orizont intelectual. În orice societate, oricât ar fi ea de democratică şi egalitară, adevăratul intelectual nu se topeşte în masa indistinctă a acesteia, ci se plasează deasupra ei, ca o conştiinţă critică şi lucidă, ca o voce menită să rostească adevărurile necesare, adeseori incomode, dar vitale pentru sănătatea spirituală a întregului organism social.

Revenind la istoria universităţii clujene, următorul moment care se impune atenţiei este cel al anului 1919.

1. Este vorba de perioada administraţiei primarului Gheorghe Funar (1992-2004).

Ca o consecinţă a intrării Transilvaniei în componenţa Regatului României (urmare a primului război mondial, a Adunării de la Alba-Iulia şi, ulterior, a Tratatelor de Pace de la Versailles), se va ridica şi problema preluării de către noile autorităţi româneşti a Universităţii clujene. Pentru profesorii maghiari ai Universităţii, educaţi în spiritul ideii că scopul suprem al acesteia este servirea intereselor naţionale, noua situaţie era inacceptabilă şi a generat o dramă extraordinară. Unii profesori au mers cu protestul lor până la sinucidere, alţii au emigrat în Ungaria, unde Universitatea din Szeged va fi considerată un fel de continuare în exil a vechii Universităţi maghiare a Clujului. În aceste condiţii, la 1 octombrie 1919 se înfiinţa noua Universitate românească din Cluj. Numită, în mod curent, în primii ani de funcţionare, „Universitatea Daciei Superioare", ea va primi, din anul 1927, o nouă denumire oficială: Universitatea „Regele Ferdinand I".

Întemeietorii noului aşezământ universitar, străluciţi intelectuali români din Ardeal şi din Vechiul Regat, deşi nu erau mai puţin animaţi de idealul naţionalist decât omologii lor maghiari, au avut meritul de a înţelege că sentimentele patriotice nu sunt suficiente pentru a edifica o operă de cultură durabilă. Ei au fost conştienţi de faptul că au în spate nu doar lozincile unui naţionalism rival, ci o tradiţie culturală puternică. Acest lucru le-a insuflat un puternic spirit de concurenţă, determinându-i să depună eforturi remarcabile pentru ca noua Universitate să o depăşească pe cea anterioară, sub raportul calităţii ştiinţifice şi profesionale.

Într-adevăr, dacă Universitatea maghiară poate fi lăudată pentru faptul că a pus bazele învăţământului superior modern la Cluj şi i-a construit ambianţa, cea românească are meritul, nu mai puţin însemnat, de a-i fi modernizat în profunzime conţinutul didactic şi structurile instituţionale în noul context de după război. Calitatea corpului profesoral, noile dotări materiale, modelul de organizare, comparabil cu cel al universităţilor germane şi americane ale vremii, reprezintă elemente cu care românii se pot mândri, pe bună dreptate, pentru ceea ce a adus în oraşul de pe Someş Universitatea românească. Realizările de prestigiu internaţional ale unor profesori, cum au fost Sextil Puşcariu, Emil Racoviţă, Vasile Pârvan sau Iuliu Haţieganu, reprezintă probe incontestabile în acest sens.

Desigur, dacă atât noua Universitate, cât şi cea maghiară pot fi lăudate pentru realizările lor în sfera modernizării învăţământului, pe de altă parte, se poate spune tot atât de bine că, aşa cum cea ungurească a fost un bastion al naţionalismului, uneori de-a dreptul şovin, al secolului al XIX-lea, nici cea românească, în veacul următor, nu a fost perfectă. Dimpotrivă. Ideile legionare, extrem de populare în rândul studenţilor (să nu uităm că, în anul 1938, un student îşi descărca pistolul în rectorul de atunci, profesorul Florian Ştefănescu-Goangă), pe urmă măsurile discriminatorii la adresa studenţilor evrei, introduse începând cu guvernarea naţional-creştină a Guvernului Goga-Cuza, din 1937, au reprezentat pete de culoare ce contrastează cu tabloul prestigios al marilor realizări ştiinţifice şi culturale înfăptuite de Universitatea românească în acei ani.

Anul 1940 a adus o nouă transformare dramatică în istoria învăţământului superior clujean. După ce, în contextul celui de-al doilea război mondial, Transilvania de Nord-Vest era cedată Ungariei, noile autorităţi reînfiinţează Universitatea maghiară la Cluj, între anii 1940-1944. Universitatea românească se refugiază la Sibiu, unde va funcţiona între anii 1940-1945. De data aceasta, ca o ironie a sorţii, profesorii români sunt cei nevoiţi

să trăiască o tragedie similară celei suferite de colegii lor maghiari cu douăzeci de ani în urmă, văzându-şi idealurile naţionale spulberate.

După încheierea războiului şi revenirea autorităţilor române la Cluj, în anul 1945, vechea Universitate românească se reîntoarce şi ea în oraş, primind, în anul 1948, o nouă denumire: Universitatea „Victor Babeş", după numele reputatului medic şi biolog ardelean (care a trăit între anii 1854 şi 1926), fost profesor al şcolii clujene. Tot în anul 1945 se înfiinţează în oraşul de sub Feleac o nouă universitate, cu limba de predare maghiară, numită Universitatea „Bolyai János", în onoarea unui alt reputat savant ardelean (trăitor între anii 1802 şi 1860), consacrat, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, în domeniul matematicilor superioare. Sub administraţia noului regim politic comunist, cele două instituţii clujene de învăţământ superior vor funcţiona până în anul 1959.

Cu toate că ideea liderilor comunişti de a înfiinţa două universităţi, una română şi alta maghiară, pentru a mulţumi ambele comunităţi, părea bună în teorie, ca realizare practică ea s-a dovedit falimentară, la fel ca aproape tot ceea ce a înfăptuit regimul comunist. În cele din urmă, se poate aprecia că ea nu a făcut decât să înrăutăţească situaţia, ascunzând răni istorice dureroase sub masca unui internaţionalism ipocrit. După cum mulţi clujeni octogenari de astăzi nu pot uita suferinţele îndurate sub regimul horthyst, tot aşa, resentimentele generaţiei de şaptezeci de ani, atât de vizibile în viaţa publică ardeleană din ultimul deceniu şi jumătate, îşi mai trag şi acum seva din jignirile aduse sentimentului naţional românesc sub regimul comunist, în anii '50. Pe lângă gestionarea neînţeleaptă a problemelor naţionale, regimul comunist a mai adus în viaţa universitară, inclusiv în cea clujeană, o subordonare nemaiîntâlnită până atunci a învăţământului şi ştiinţei în raport cu obiectivele politicii şi ideologiei.

Desigur, şi în perioada comunistă, între anii 1948-1989, studenţii şi profesorii Universităţii clujene au continuat să servească în continuare valorile adevărului şi ale cunoaşterii umane, chiar dacă rezultatele muncii lor au fost deturnate, adeseori, în vederea consolidării unui regim politic aberant. Edificiile ridicate în această perioadă, cum ar fi clădirea Bibliotecii Academiei, care adăposteşte comori nepreţuite ale culturii ardelene, sediul Arhivelor, Complexul Studenţesc „Hasdeu" sau Sala Sporturilor, arată că şi în perioada comunistă viaţa universitară clujeană a mers înainte, adăugându-şi nota specifică în prelungirea moştenirii înaintaşilor. Mulţi dintre profesorii de astăzi (inclusiv autorul rândurilor de faţă) s-au format ori au activat în epoca respectivă, petrecându-şi cei mai frumoşi ani ai tinereţii la umbra mohorâtă a drapelelor comuniste: ani de care ar fi prea greu şi, poate, chiar nedrept să se dezică. Dar viitorii istorici ai vieţii universitare clujene vor trebui să fie senini şi nepărtinitori în aprecierea lor.

În anul 1959, printr-o simplă trăsătură de condei a autorităţilor, Universităţile „Victor Babeş" şi „Bolyai János" au fost reunite într-o singură instituţie de învăţământ superior, purtând denumirea consacrată până astăzi: Universitatea „Babeş-Bolyai". Cursurile erau predate atât în română, cât şi în maghiară, constituindu-se secţii distincte pentru studenţii care învăţau în această limbă.

Desfiinţarea Universităţii maghiare „Bolyai", primită de mulţi intelectuali români cu o satisfacţie disimulată, a fost una dintre primele concesii făcute de către noul regim în faţa naţionalismului subteran pe care nici manualele de materialism istoric şi nici închisorile comuniste nu reuşiseră să-l izgonească din cultura română. Între anii 1965-1989,

regimul Ceauşescu, sesizând forţa extraordinară pe care o reprezenta această credinţă moştenită din perioada interbelică, o va folosi cu abilitate pentru a-şi consolida situaţia şi a manipula populaţia, promovând acea combinaţie ideologică originală numită de istorici „naţional-comunism".

Efectele acestei politici nu au întârziat să se răsfrângă şi asupra vieţii universitare clujene. Începând cu anii '80, secţiile cu limba de predare maghiară se vor împuţina, în mod lent, dar sigur; iar denumirea „Babeş-Bolyai", deşi, formal, nu a fost abolită niciodată, va dispărea treptat din documentele universitare, pe tăcute, tocmai pentru a scoate în evidenţă minimalizarea nedoritei componente maghiare a Universităţii. Rezultatele acestei politici deliberate de învrăjbire a românilor şi maghiarilor vor ieşi la lumină mai ales după căderea regimului comunist, producând efecte extrem de nocive, în rândurile ambelor comunităţi, până în ziua de astăzi.

Cu toate problemele moştenite din epoca anterioară, în perioada care s-a scurs din 1989 până în clipa de faţă, Universitatea „Babeş-Bolyai" (UBB, cum i se spune mai nou, în mod prescurtat) a cunoscut una dintre vârstele sale cele mai fericite. Cu toate că percepţia contemporanilor are tendinţa să se focalizeze cu precădere asupra necazurilor de zi cu zi, neglijând uneori esenţialul, este limpede că libertatea de gândire, de creaţie şi de comunicare ştiinţifică dobândită în aceşti ani reprezintă, pentru un intelectual veritabil, bunul cel mai de preţ. El nu poate fi pus în cumpănă de măruntele necazuri şi mizerii cotidiene, atât de perisabile în raport cu eternitatea valorilor spirituale.

Nu voi insista asupra istoriei mai recente a universităţii clujene; remarc doar faptul că exerciţiul libertăţii şi al democraţiei îşi are şi el capcanele sale, mai ales într-o societate care nu şi-a pierdut automatismele nocive dobândite în perioada comunistă. Cu toate acestea, în anii din urmă, Universitatea „Babeş-Bolyai" a reuşit să probeze o prestaţie onorabilă în domeniul sensibil al raporturilor interetnice, apărându-şi autonomia intelectuală în faţa naţionalismului demagogic. În capitala naţionalismului românesc, în oraşul în care statuia lui Avram Iancu rivalizează în înălţime cu clădirea Universităţii, UBB a reuşit să rămână o oază de sănătate spirituală, aderând, fără ipocrizie (poate doar cu o anumită ostentaţie), la valorile europene. Trebuie spus, fără a aduce nici un elogiu gratuit, că administraţia rectorului Andrei Marga (continuată, din anul 2004, de cea a profesorului Nicolae Bocşan) a avut un rol esenţial în promovarea acestei politici universitare.

Desigur, istoria UBB nu se opreşte aici, pulsând chiar în aceste zile cu febrilitate, spre încântarea profesională a celor atraşi de *Zeitgeschichte*, istoria cea mai recentă, istoria imediată[1]. După ce UDMR a solicitat înfiinţarea unei universităţi maghiare, având de partea sa argumentul că nu se poate refuza unei comunităţi de un milion şi jumătate de cetăţeni ceea ce a obţinut din partea statului orice orăşel de talia Dorohoiului sau orice potentat local, după ce ministrul Marga, care a optat pentru o soluţie alternativă, a fost taxat drept naţionalist – ceea ce este o mare nedreptate –, rămâne de văzut ce se mai poate întâmpla.

Ca o ironie a istoriei, toţi naţionaliştii români, cei care până ieri ar fi dorit la Cluj o universitate pur românească – una care să lepede până şi cuvântul „Bolyai" din denumirea ei, ca în timpurile lui Ceauşescu –, toţi aceştia, spun, pledează astăzi cu patos pentru o

1. Este vorba despre toamna anului 1998, când au fost redactate iniţial aceste rânduri.

universitate multiculturală. Evident, ei susţin acest lucru doar pentru a se opune revendicărilor UDMR. În orice caz, poziţia lor actuală reprezintă un real progres, chiar dacă ea nu se explică decât prin dorinţa de a nu da satisfacţie părţii maghiare, ca şi prin faptul că aceasta este o atitudine cu care, în România de astăzi, se pot câştiga voturi pentru politicieni, dar şi cititori pentru marile cotidiene.

Alţi oponenţi ai înfiinţării unei universităţi exclusiv maghiare, mai puţini, cred sincer în multiculturalism şi apreciază că acesta ar reprezenta cu adevărat o cale de reconciliere şi de bună convieţuire. Pentru UBB, atât cât poate să facă pronosticuri un istoric care analizează astăzi ceea ce s-a petrecut alaltăieri, se pare că aceasta este soluţia cea mai probabilă.

Oprindu-mă aici şi privind în urmă la această istorie zbuciumată, plină de drame, de sfâşieri şi de transformări pe care nici nu le mai poţi memora, mă întreb, în final, invocând argumentele atât de anacronice ale legitimităţilor istorice: a cui o fi, de fapt, această universitate? A ungurilor sau a românilor? Iar răspunsul, dacă este să îl mai dăm şi astăzi în aceiaşi penibili termeni etnicizanţi, nu poate fi decât acela că ea este a noastră, a tuturor, a românilor, a maghiarilor, a rromilor, a germanilor, a tuturor celor care caută sau au căutat vreodată adevărurile universale ale ştiinţei sub arcadele ei. Un răspuns mai potrivit ar fi acela că o asemenea întrebare nici nu îşi mai are rostul la începutul mileniului al treilea, într-o epocă în care progresele construcţiei democratice europene garantează fiecăruia locul cuvenit în casa comună. Chiar dacă generaţiile de până astăzi nu au fost capabile, în mod evident, să se elibereze de sub tirania unor asemenea întrebări obsesive, eu – ca orice intelectual care este în stare să se desprindă de contingent, să creadă într-un ideal, să spere şi să privească mai departe – nu mă îndoiesc că studenţii de astăzi şi cei care vor veni după ei vor reuşi să lase în urmă acest trecut plin de ciudăţenii dramatice şi să construiască un viitor diferit, inclusiv pentru universitatea clujeană.

3. Nordul şi sudul patriilor imaginare

Până astăzi, cu puţine excepţii, majoritatea istoricilor specializaţi în trecutul Transilvaniei nu au produs decât istorii parţiale dedicate acestui subiect[1]. Parţialitatea derivă fie din

1. Un exemplu clasic, grăitor chiar prin titlul său, este reprezentat de lucrarea editată de Anton Drăgoescu (coord.), *Istoria României. Transilvania*, Editura „George Barițiu", Cluj-Napoca, 1997. Cea mai bună istorie „maghiară" a Transilvaniei rămâne Köpeczi Béla (coord.), *Erdély története három kötetben* [*Istoria Transilvaniei în trei volume*], vol. I-III, Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1986. Oricât s-ar supăra confraţii mei români, care au „desfiinţat-o" în nenumărate recenzii şi referiri critice, ea este, după părerea mea, şi lucrarea care merge cel mai departe în direcţia prezentării echilibrate a trecutului principalelor comunităţi ale Transilvaniei, saşi, maghiari sau români. Că nu este perfectă, pot fi de acord. Dar dacă istoricii din România îmi pot indica o sinteză realizată de dânşii care să acorde, proporţional, un spaţiu asemănător tuturor etniilor ardelene, sunt dispus oricând să mănânc lucrarea respectivă, în pofida dimensiunilor respectabile şi a coperţilor tari care îmbracă, de regulă, asemenea producţii. Cu multă măsură „transetnică" sunt realizate lucrările istoricilor grupaţi în „Arbeitskreis für Siebenbürgische Landeskunde" (vezi, de exemplu, sinteza lui Harald Roth, *Kleine Geschichte Siebenbürgens*).

faptul că lucrările respective au abordat doar istoria unei singure comunităţi etnice din Transilvania (română, maghiară sau germană), fie din împrejurarea că oricare dintre studiile respective a reflectat doar un anumit punct de vedere, „tezele" unei anumite istoriografii, iar această compartimentare s-a făcut după aceleaşi criterii etnicizante. Nu se vorbeşte niciodată, în primul rând, despre o istoriografie romantică, pozitivistă sau comunistă a Transilvaniei, ci doar despre istorii „româneşti", „săseşti" sau „maghiare". Ele pot fi rataşate doar în subsidiar unei anumite metodologii sau vârste istoriografice, păstrându-şi însă afilierea esenţială, stabilită pe baza aceluiaşi criteriu de factură etnică. Mai mult decât atât, nu avem nici măcar o istoriografie bună şi una proastă a Transilvaniei, ci, din nou, delimitările se fac în funcţie de apartenenţa naţională. O anumită lucrare poate fi socotită „neştiinţifică", „partizană", nu pentru că autorul ei s-ar dovedi neapărat un slab profesionist, ci pentru că aceasta reflectă punctul de vedere „eronat", „neştiinţific", al unei istoriografii rivale.

Întrebarea ar fi dacă este posibilă şi dezirabilă o istorie transetnică a acestei provincii, care să sintetizeze trecutul tuturor comunităţilor ce trăiesc în ea? Şi aceasta nu din dorinţa de a făuri un *melting pot* istoriografic, imaginar, ci pentru că oamenii despre al căror trecut este vorba – şi care, întâmplător, sunt chiar strănepoţii noştri – au convieţuit cu adevărat laolaltă, români, maghiari, germani şi alte naţionalităţi, în aceeaşi provincie, pe acelaşi teritoriu, în aceleaşi unităţi politice şi administrative. După orice definiţie dată acestui concept, ei au trăit şi trăiesc în aceeaşi *patrie*, adică în vatra strămoşilor lor. Şi atunci: de ce nu există o istorie comună, integrală a acestei patrii, care să-i cuprindă pe toţi? Răspunsul la aceste întrebări, după cum voi încerca să arăt mai jos, nu este nici uşor de dat şi nici foarte încurajator.

Trebuie spus mai întâi că orice istorie este legitimă, aşadar dezirabilă pentru cel care se simte atras de aceasta. În principiu, istoricul trebuie să fie liber să îşi aleagă subiectele după cum doreşte. Ca urmare, specialiştii scriu „istorii", cititorii lor le lecturează şi, dacă toată lumea este mulţumită de această relaţie bilaterală, subiectul ales ori perspectiva de abordare nu mai au nici o importanţă. În consecinţă, se poate scrie foarte bine – nu e deloc interzis – o istorie doar a românilor, sau doar a saşilor, sau doar a ungurilor sâmbătaşi din Transilvania, după cum pofteşte istoricul, editorul, publicul sau mai ştiu eu care parte interesată de o anumită temă. Evident, este la fel de legitim să ne dorim istorii comune ardelene, în care „neamurile" să intre deopotrivă în atenţia istoricului. Sau – de ce nu? – în care ele să fie chiar ignorate, dacă ne gândim, de exemplu, la o istorie a muzicii sau a călăritului din Transilvania.

Problema apare în momentul în care observăm că o istoriografie întreagă, cum este cea românească, se arată interesată, aproape exclusiv, de o singură faţetă a trecutului pe care îl abordează şi nu produce decât istorii „ale românilor din Transilvania". Repet, nu este nimic ilicit în acest lucru, în cazul particular al unui anumit studiu al unui oarecare cercetător. Necazul ţine de generalizarea nepermisă a acestei practici. Într-o asemenea situaţie – dacă vorbim doar din punctul de vedere al interesului ştiinţific – cunoaşterea noastră va fi incompletă, unilaterală şi, până la urmă, chiar falsificată. Iar dacă ieşim din sfera interesului de specialitate, putem adăuga faptul că un atare gen de istorie parţială generează o memorie mutilată, la nivelul publicului larg. Cititorii formaţi în acest fel refuză să îşi asume trecutul în integralitatea sa şi se implică afectiv în susţinerea unor istorii militante, justificative, al căror ultim scop este acela de a apăra „dreptatea"

Noastră şi de a scoate în evidenţă „nedreptatea" Celuilalt. Cât de nocive sunt asemenea atitudini, la nivelul mentalităţilor de masă, ca şi al politicii internaţionale, ştie, bănuiesc, oricine. Iar dacă nu ştie, poate să facă o vizită în provincia Kosovo sau în Bosnia-Herţegovina şi se va lămuri cu siguranţă.

Încă o dată, nu doresc să-i blamez pe istoricii care preferă un subiect sau altul, luaţi drept cazuri individuale. De altfel, nu fac altceva decât „să vorbesc de funie în casa spânzuratului", deoarece şi eu am produs, cu sârg, cărţi şi articole despre „istoria românilor din Transilvania". Aşa am apucat, aşa am fost învăţat, acestea au fost subiectele care mi-au atras atenţia, ca istoric, de când am deprins această meserie. Asta este situaţia... Pot să îl înţeleg pe oricare coleg aflat într-o postură similară. Dar nu cred că o asemenea obsesie pentru tematica respectivă, ca tendinţă generală, este corectă şi aducătoare de beneficii ştiinţifice.

Pe de altă parte, oricât l-am scuza pe unul sau altul dintre istoricii în cauză, privilegierea istoriilor naţionale nu este o faptă inocentă sau întâmplătoare. Ea este promovată şi astăzi, ca o puternică tendinţă, fie prin acţiunea deliberată a unor oameni sau instituţii, fie prin mecanismele involuntare, de autoreproducere discursivă, pe care le ascunde în sine oriçe „istorie" şi orice structură narativă.

Cum trebuie să reacţionăm în faţa unor asemenea acţiuni intenţionate sau automatisme structurale, ca intelectuali responsabili ce ne pretindem, nu este prea uşor de spus. Nu cred că „promovarea unei tendinţe" sau „contracararea" acesteia, „inventarea unei tradiţii" sau „demolarea" ei reprezintă operaţiuni ce pot fi trecute în fişa postului unui om de ştiinţă, nici măcar la capitolul „responsabilităţi morale". Că există instituţii sau istorici care îşi asumă asemenea roluri, subordonând istoria ideologiei naţionale (în numele ideii că naţiunea mea are întotdeauna dreptate, aşa că pot fi în acelaşi timp naţionalist şi apărător al adevărului), este un fapt real. Chiar unul periculos. Dar această constatare nu justifică înfiinţarea poliţiei gândirii şi nici a unui institut de planificare a bunelor sentimente. Desigur, putem clama oricând: „Să le fie ruşine!"; ba, uneori, chiar simţim nevoia imperioasă să facem acest lucru, pentru că oameni suntem şi avem de purtat cu toţii frustrările şi bătăliile noastre personale. Dar este evident că o asemenea formulă nu poate fi adăpostită decât în paginile unei gazete sau la televizor şi nicidecum printre filele cuminţi ale unui studiu ştiinţific. Important este să studiem fenomenul cu seninătate şi să îl disecăm în mod critic, explicându-l. Poate că în acest fel vom reuşi chiar să îl delegitimăm, prin simplul gest al plasării sale în lumina reflectoarelor cercetării ştiinţifice. Dar asta este tot ceea ce poate face istoricul, în mod eficient şi onest, între limitele condiţiei sale profesionale.

Revenind la motivaţiile care determină fragmentarea istoriei Transilvaniei pe criterii etnico-naţionale, aş menţiona şi o cauză mult mai „contingentă", chiar meschină. De altfel, întotdeauna, justificările ideologice „înalte", axate, în aparenţă, pe principii generoase, pot fi instrumentalizate în vederea promovării unor interese foarte egoiste. Majoritatea doctoranzilor din Occident care vin în România pentru a studia istoria Transilvaniei (şi nu sunt puţini, în anii din urmă) învaţă toate cele trei limbi ale provinciei, citesc bibliografia română, maghiară sau germană cu privire la orice subiect şi încearcă să nu se lase manipulaţi de versiunile justificative pe care le conţine fiecare punct de vedere. În consecinţă, ei scriu, de obicei, „istorii ale Transilvaniei" – mai bune sau mai proaste, după posibilităţile fiecăruia –, dar în nici un caz istorii parţiale, care să se ocupe

doar de românii de pe strada X, atunci când subiectul tezei lor este „o zi din viaţa oamenilor de pe strada X". Ei bine, trebuie spus cu francheţe, preferinţa pentru „istoria românilor din Transilvania", manifestată de mulţi istorici de la noi, nu ascunde, adeseori, decât comoditatea presupusă de un asemenea subiect: există destui istorici care se ocupă de „istoria Transilvaniei", dar nu cunosc limba maghiară sau germană. Plecând de la această situaţie, se construiesc proiecte de cercetare, direcţii de învăţământ, studii şi sinteze, care nu fac decât să întreţină, potrivit regulilor unui cerc vicios, preferinţa vinovată pentru o istorie fragmentară.

Desigur, observaţia de mai sus nu trebuie să ne facă să minimalizăm rolul motivaţiilor ideologice. Există şi istorici care cunosc toate limbile Transilvaniei, dar, cum s-ar spune, „degeaba", deoarece sunt incapabili să părăsească perspectiva etnocentrică şi naţionalistă, între ale cărei orizonturi „s-au născut", în sens intelectual.

De altfel, importanţa pe care o joacă tradiţiile istoriografice, „deprinderile" şi automatismele ce li se transmit istoricilor, prin şcoala pe care o urmează, prin cărţile pe care le citesc, prin maeştrii care îi îndrumă, nu a fost niciodată suficient subliniată. Să dau un singur exemplu, oarecare, dar potrivit, cred, pentru susţinerea acestei afirmaţii. Orice istoric sau chiar simplu observator străin, care priveşte din afară poziţia istoricilor români şi maghiari în problema continuităţii românilor în Transilvania (un subiect despre care izvoarele istorice ne spun mai puţine lucruri, ceea ce duce, în mod firesc, la apariţia unor controverse ştiinţifice), nu poate decât să se crucească. Nu există, astăzi, din câte ştiu, nici măcar un singur specialist român care să nu afirme că „românii au fost în Transilvania" şi nici măcar un singur specialist maghiar care să nu fie convins că „românii nu au fost în Transilvania", în nu mai ştiu care secol obscur, de parcă regulile argumentaţiei istorice s-ar distribui după criterii etnice! Nu găseşti, oricât ai căuta, un singur „rătăcit", un „căzut în eroare", un istoric, chiar mai incompetent de felul lui, care, român fiind, să creadă că străbunii lui din secolul al IX-lea erau ceva mai rari prin pădurile Carpaţilor, sau, maghiar fiind, să se lase totuşi convins de tomurile pline de argumente semnate de colegii săi români. Oricâtă „lipsă de competenţă" şi oricâtă „eroare" s-ar putea adăposti şi în creierii unui istoric, la fel ca în aceia ai oricărui om normal, el nu va săvârşi nicicând o asemenea greşeală impardonabilă.

De ce se întâmplă acest lucru? Oare numai datorită presiunii ideologiei naţionaliste, datorită temerii că ai putea fi considerat un „trădător" de către ai tăi? Sau datorită credinţei că hotarele mai sunt încă primejduite ori ar putea fi modificate prin forţa argumentelor istorice din cărţi? Nu prea mai este cazul, astăzi. Majoritatea istoricilor contemporani, români sau maghiari, sunt specialişti „normali", motivaţi de interese şi curiozităţi ştiinţifice, disciplinaţi de rigorile specifice meseriei pe care o practică. Or, în aceste condiţii, persistenţa lor încăpăţânată în tranşeele săpate cândva de istoriografia militantă a secolului al XIX-lea nu se poate explica decât prin inerţia extraordinară, despre care vorbeam, a tradiţiilor istoriografice „naţionale". „Cărţile se fac din cărţi", cum se spune, iar învăţăceii scapă cu greu din plasa argumentelor formulate, uneori în mod strălucit, de maeştrii la şcoala cărora s-au format.

Când vor exista istorici români (să zicem, mai puţin învăţaţi) care îşi vor căuta strămoşii pe plaiurile Balcanilor, precum şi istorici maghiari (tot aşa, mai naivi şi mai slab informaţi) care să îi contrazică, atunci vom avea o istorie comună a Transilvaniei şi la noi acasă, şi nu doar în istoriografia engleză sau americană. Până atunci însă, va

trebui să mai curgă multă apă pe Dunărea care îi desparte, în mod irevocabil, pe înţelepţii acestor două triburi ciudate, aruncându-i pe unii în „nordul", iar pe alţii în „sudul" patriilor lor imaginare.

4. Revoluţia ca fantasmă a schimbării

Toată lumea este de acord că revoluţia de la 1848 constituie un moment crucial în istoria Transilvaniei, atât din perspectiva celor care au trăit-o, cât şi a posterităţii care a transformat-o în legendă. Putem verifica adevărul acestei afirmaţii printr-o simplă trecere în revistă a nesfârşitului inventar de relicve, amintiri şi tradiţii, pe care ni l-a transmis revoluţia până în ziua de azi: „Deşteaptă-te, române!", Avram Iancu, epopeea moţilor din Apuseni, tricolorul roşu, galben şi albastru, pentru români; „15 martie", Kossuth Lajos, martirii de la Arad, tricolorul roşu, alb, verde, pentru maghiari. Toate aceste simboluri mai sunt prezente şi azi printre noi, peste tot, în imnuri şi în manualele de istorie, în nume de străzi şi pieţe, pe bancnote, steaguri şi monumente, întipărite într-o mie de ipostaze contrastante. Disputele istorice pe care le-a generat revoluţia persistă şi ele în memoria colectivă a locuitorilor Transilvaniei şi sunt capabile încă să producă efecte.

Revoluţia de la 1848 reprezintă mitul fondator al modernităţii politice, atât pentru români, cât şi pentru maghiari. Ambele popoare socotesc că la 1848 au renăscut, sub înfăţişarea unor naţiuni moderne, în clipa de graţie când a fost lansat prin voci entuziaste proiectul eroic al emancipării lor naţionale. Dar împrejurarea că tocmai în acest moment auroral cele două comunităţi etnice s-au întâlnit în calitate de adversari, confruntându-se într-un război civil sângeros, a dat naştere unei formidabile dispute simbolice, care nu a încetat să le despartă până în ziua de azi.

Revoluţia reprezintă aşadar un subiect controversat al istoriei Transilvaniei, datorită rolului său de placă turnantă, ce a recompus, la nivelul imaginarului, întreaga realitate socială ardeleană. O răsturnare care nu s-a mărginit să reorienteze viitorul, ci a îndrăznit să reformuleze, retrospectiv, chiar şi trecutul. Începând de la 1848, nu doar viitorul relaţiilor româno-maghiare va fi marcat de confruntări şi tensiune, datorită ciocnirii celor două proiecte naţionale concurente, dar şi trecutul medieval (care n-a fost nici mai rău, nici mai bun decât în alte părţi ale Europei, pentru iobagii şi nobilii români sau maghiari) va fi interpretat de acum înainte, de către istoricii celor două popoare, tot ca o istorie a confruntărilor seculare, chemate să explice şi să susţină disputele din prezent.

Evenimentele care au avut loc la 1848, faptele ca atare sunt cunoscute destul de bine în istoriografie. Era o epocă în care se scria deja destul de mult, aşa că avem la dispoziţie o cantitate suficientă de mărturii, pentru a reface firul evenimentelor principale. Ca şi în alte situaţii, cu interpretarea lor stăm mai rău. Pentru a discuta în mod pertinent despre revoluţia de la 1848, avem nevoie mai întâi de o *definire* adecvată a termenului de „revoluţie", adică de un reper conceptual care să ne ajute să înţelegem ceea ce s-a întâmplat în profunzime, dincolo de suprafaţa înşelătoare a evenimentelor[1].

În cultura istorică românească, „revoluţia" este considerată o acţiune capabilă să realizeze *schimbări* de esenţă, în sfera politică, economică sau socială. O revoluţie, spun

1. Câteva repere teoretice: Charles Tilly, *Revoluţiile europene (1492-1992)*, Editura Polirom, Iaşi, 2002; John Foran (coord.), *Teoretizarea revoluţiilor*, Editura Polirom, Iaşi, 2004.

istoricii respectivi, înfăptuieşte întotdeauna „schimbări majore". În ce mă priveşte, nu cred că această modalitate de a înţelege fenomenul revoluţionar este corectă, lucru pe care voi încerca să îl discut în rândurile de mai jos.

Credinţa că revoluţia ar fi capabilă să realizeze cu adevărat transformări fundamentale este inspirată, la origini, tocmai de discursul revoluţionar, de ceea ce afirmă însăşi revoluţia (sau revoluţionarii) cu privire la caracteristicile fenomenului. Revoluţionarii cred cu tărie că acţiunea lor are darul de a schimba lumea existentă şi de a instaura una cu totul nouă (dacă se poate, peste noapte). Dar această credinţă, raportată la capacitatea efectivă de transformare socială, nu este decât o iluzie.

Revoluţia poate fi definită mai curând ca *o acţiune ce oferă iluzia unei schimbări radicale*, decât una care să înfăptuiască într-adevăr schimbarea respectivă. Acest lucru este valabil deoarece acele aspecte pe care revoluţia intenţionează să le preschimbe într-un răstimp foarte scurt (în câteva zile, câteva luni sau un an) nu pot fi schimbate cu adevărat decât într-o perioadă mult mai lungă, în decenii de transformări structurale. Dinastiile, tiraniile, guvernele, regimurile politice pot fi măturate aproape instantaneu de o revoluţie dezlănţuită. Dar nici economia, nici societatea, nici mentalităţile şi nici măcar structurile politice mai profunde nu se pot schimba peste noapte, aşa cum pretinde discursul revoluţionar. Revoluţia nu poate schimba, de fapt, tocmai ceea ce îşi doreşte cel mai mult să transforme. În schimb, ea are darul de a transmite celor care o înfăptuiesc, iar apoi chiar şi posterităţii, iluzia că a săvârşit cu adevărat o schimbare colosală, că a inaugurat o nouă lume şi a creat o nouă societate, uneori chiar un om nou.

Gândirea politică franceză, de la Tocqueville până la Furet[1] (ca să nu mai vorbim de conservatorii propriu-zişi), a evidenţiat cel mai bine aceste lucruri, arătând că toate schimbările anunţate de Revoluţia din 1789 nu s-au materializat decât pe parcursul deceniilor care au urmat. Deşi revoluţia a proclamat principiul egalităţii politice şi sociale, în realitate francezii au continuat să rămână împărţiţi în clase poziţionate inegal în raport cu puterea, cu prestigiul social, cu averea sau educaţia. Iar „naţiunea franceză", alcătuită din „cetăţeni" liberi şi egali, nu a încorporat majoritatea ţărănească a populaţiei franceze decât târziu, de fapt, după 1871 – aşa cum a arătat Eugene Weber într-o lucrare clasică[2].

În lumina unei asemenea maniere de definire a fenomenului revoluţionar, cum se poate evalua dacă un anumit eveniment istoric, mai mult sau mai puţin violent, a reprezentat cu adevărat o revoluţie ? Pe baza căror criterii putem aprecia că evenimentele controversate trăite de români în 1821, 1848 sau 1989 merită titulatura de „revoluţie" ? După părerea mea, nu trebuie să căutăm prea mult ipoteticele schimbări concrete pe care le-a produs evenimentul respectiv, deoarece, astfel, rămânem prizonierii discursului autojustificativ al revoluţiei. Mai important este să vedem dacă violenţa respectivă a indus în conştiinţa contemporanilor iluzia unei schimbări, dacă ea a fost considerată, la momentul respectiv şi în posteritate, începutul unei noi epoci. Chiar dacă românii ardeleni de la 1848 au refuzat cu încăpăţânare să dea mişcării lor denumirea de

1. Alexis de Tocqueville, *Vechiul Regim şi Revoluţia*, Editura Nemira, Bucureşti, 2000 ; François Furet, *Reflecţii asupra Revoluţiei Franceze*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.
2. Eugene Weber, *Peasants into Frenchmen : The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford University Press, Stanford, 1976.

„revoluţie"[1], chiar dacă adversarii lor maghiari au socotit-o de-a dreptul o contrarevoluţie, chiar dacă, poate, nu a schimbat prea multe în viaţa concretă a foştilor iobagi, este limpede că acest moment a fost consacrat, în conştiinţa posterităţii, ca începutul unei noi ere. E un motiv suficient pentru a atribui evenimentului respectiv denumirea mult râvnită de „revoluţie". Rămâne doar să ne întrebăm dacă este o titulatură chiar atât de onorantă şi dacă trebuie să ne entuziasmeze atât de mult împrejurarea că o injustiţie politică şi socială nu a putut fi înlăturată decât cu preţul câtorva zeci de mii de victime omeneşti.

Evenimentele din 1848 pot fi comparate foarte bine cu cele din 1989, sub raportul validităţii lor „revoluţionare". Nici în 1989 societatea, economia, modul de gândire al oamenilor sau structurile politice comuniste nu puteau fi schimbate în trei zile, aşa cum pretindea discursul revoluţionar. Asemenea schimbări nu se pot înfăptui decât într-o perioadă mult mai întinsă, fapt care este limpede astăzi pentru toată lumea. Cu toate acestea, în decembrie 1989, societatea românească a fost convinsă că s-a terminat cu era comunistă, cu sărăcia şi cu tirania, că a început o nouă epocă şi că totul va fi minunat, începând chiar cu ziua de mâine. O asemenea credinţă, extraordinară în naivitatea, tenacitatea şi idealismul ei, este cel mai caracteristic indiciu al oricărei revoluţii. Din acest motiv, şi evenimentele din 1989 pot fi considerate o revoluţie veritabilă. Împrejurarea că ea a fost „confiscată", „deturnată" sau „manipulată" de un anumit centru de putere, iar idealurile sale nu s-au materializat decât mult mai târziu intră în logica istorică a oricărui fenomen similar.

Controversele publice cu privire la etichetarea evenimentelor din 1989 ignoră cu desăvârşire această manieră de definire a revoluţiei. În varianta lui Ion Iliescu şi a PSD-ului, susţinută de istoricii afiliaţi acestei orientări ideologice, în 1989 a avut loc o revoluţie, deoarece s-ar fi produs schimbări majore la nivel politic. În realitate, la nivel politic nu s-a făcut altceva decât s-a înlocuit o garnitură comunistă cu alta mai reformistă şi nici o revoluţie din lume nu ar fi putut să schimbe mai mult, în condiţiile inexistenţei altor nuclee semnificative de putere în România anului 1989. Politicienii şi intelectualii de orientare liberală, ostili fostului regim Iliescu, nu cred că în 1989 ar fi avut loc o schimbare politică de profunzime, deoarece puterea a rămas tot în mâna foştilor lideri ai Partidului Comunist, ai armatei şi ai serviciilor secrete. În consecinţă, nu se poate vorbi despre o revoluţie, deoarece aceasta trebuia să înfăptuiască, în mod obligatoriu, schimbări. Este limpede că o asemenea controversă inutilă poate fi evitată, dacă adoptăm o definiţie mai subtilă a fenomenului revoluţionar[2].

Din păcate, există destui istorici profesionişti care abordează revoluţia fără să recurgă la nici un fel de suport teoretic, cu excepţia celui prelungit nefiresc din manualele de materialism dialectic şi istoric. Ca urmare, nici interpretările cu privire la revoluţia de la

1. Aşa cum demonstrează studiile de semantică istorică ale profesorului Nicolae Bocşan, „Revoluţie şi revoluţionar la românii din Transilvania în 1848 (martie–august)", *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai", Historia*, fasc. 1, 1990; „Contribuţii la istoria mentalităţii revoluţionare. Noţiunea de revoluţie la românii din Transilvania (septembrie 1848-august 1849)", în volumul N. Bocşan *et al.*, *D. Prodan. Puterea modelului*, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 1995, pp. 190-202.
2. O excelentă analiză a opiniilor despre revoluţia română din decembrie 1989, la Ruxandra Cesereanu, *Decembrie '89: deconstrucţia unei revoluţii*, Editura Polirom, Iaşi, 2004.

1848 nu sunt mai pertinente decât cele referitoare la evenimentele din 1989. De un secol şi jumătate, ele se mărginesc să reproducă, în mod stereotip, discursul autojustificativ al revoluţiei. Revoluţia a fost minunată, ea a înfăptuit schimbări extraordinare, „noi" suntem cei care am avut dreptate, duşmanii au fost răi şi s-au înşelat în mod fundamental (unii, mai „progresişti", şi-au dat seama, până la urmă, că au greşit împotrivindu-se revoluţiei „noastre", şi s-au căit apoi amarnic) ş.a.m.d. Glorificarea şi prezentarea într-o lumină extrem de favorabilă, ca pe un model exemplar, a unor evenimente care au lăsat în urmă cadavrele câtorva zeci de mii de oameni nevinovaţi ar trebui să fie resimţită ca un paradox uimitor, dacă nu ar reprezenta, în fapt, o tristă constantă a culturii istoriografice de la noi, încremenită parcă pe vecie în obsesiile secolului al XIX-lea.

Ce am putea reţine noi din „mesajul istoric" al revoluţiei de la 1848, într-un mod util şi adecvat unor oameni din secolul XXI, dacă, deocamdată, nici nu înţelegem despre ce este vorba, raportându-ne la revoluţie la fel ca străbunicii străbunicilor noştri? În general, nu cred că banalul clişeu care spune că omenirea nu a tras niciodată învăţămintele cuvenite din istorie ar fi inferior în vreun fel celui care afirmă că istoria este învăţătoarea vieţii. În mod concret, observăm că atunci când românii sau maghiarii de azi se referă la 1848, rezultatul acestei priviri aruncate spre trecut se materializează, de obicei, printr-o dispută, printr-o neînţelegere, adeseori printr-un scandal, care ar provoca râsul venerabilelor statui, dacă acestea ar avea neşansa să mai audă şi să mai înţeleagă. Decât o asemenea receptare nefastă şi falsificată a istoriei, mai bine uitarea!

Dar ar fi o naivitate să credem că mecanismele tenace ale memoriei colective vor înceta să reproducă, tocmai acum, miturile istorice autojustificative, atât de necesare pentru compensarea frustrărilor datorate unui prezent dificil şi lipsit de speranţă. Pe măsură ce ne vom apropia însă de vremuri mai bune şi – nu am nici o îndoială, raportarea la trecut va fi şi ea mai senină. Iar amintirea morţilor de la 1848 sau 1989, atât cât va mai dăinui, ne va inspira mai mult o reflecţie melancolică şi regrete, în locul fluturării pătimaşe a cămăşii însângerate, în locul primitivelor bătăi cu pumnul în piept.

Capitolul III

Teme de fond în istoria Transilvaniei moderne: patria, Europa, revoluţia, sărbătoarea

1. Construirea ideii de patrie la românii ardeleni

În celebra sa lucrare despre *Naţiuni şi naţionalism*, Ernest Gellner plasa ca *motto* al cărţii o frază a filosofului american George Santayana, care suna în felul următor:

> Naţionalitatea este asemenea relaţiilor cu femeile: prea implicată în natura noastră morală pentru a putea fi schimbată în mod onorabil şi prea accidentală pentru a merita să fie schimbată[1].

Dacă facem abstracţie de conotaţiile prea sexiste – pentru mentalitatea feministă a zilelor noastre – ale formulei lui Santayana, trebuie să recunoaştem profunda semnificaţie pe care o conţine aceasta. Naţionalitatea, sau naţiunea, sau patria sunt construcţii accidentale, născute într-o anumită conjunctură istorică, din jocul unor relaţii sociale şi al unor imagini ideologice. Dar ele sunt percepute de către indivizii prinşi în ţesătura lor, ca într-o plasă de păianjen, drept cadrul natural, fixat o dată pentru totdeauna, al întregii lor existenţe istorice şi sociale.

Înţelegerea şi interiorizarea naţiunii ca un dat natural, şi nu ca o construcţie socială (în contradicţie flagrantă cu tot ceea ce afirmă ştiinţele sociale contemporane) reprezintă o trăsătură caracteristică nu doar pentru mentalitatea comună sau ideologia politică din România, ci şi pentru vasta producţie istoriografică consacrată aici problematicii naţionale[2]. Din acest motiv, tentativele de deconstruire critică a naţiunii, adică de explicare a modului în care aceasta a fost construită, sunt deosebit de necesare, aşa după cum afirma un alt specialist în materie, Edward Said:

> Cred că rolul intelectualului modern, în condiţiile în care normele dominante astăzi sunt atât de intrinsec legate de naţiune (aceasta fiind întotdeauna triumfalistă şi situându-se într-o poziţie autoritară), este de a disputa normele dominante, de a arăta

1. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford, 1983.
2. Pentru deconstruirea critică a naţiunii cu mijloacele antropologiei culturale, vezi Enikő Magyari-Vincze, *Antropologia politicii identitare naţionaliste*, Editura EFES, Cluj-Napoca, 1997; pentru imaginarul istoriografic românesc, vezi Lucian Boia, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

că un grup naţional nu este un dat natural, ci este construit, chiar inventat în unele cazuri[1].

În cele ce urmează, voi prezenta câteva exemple referitoare la modul în care au început să îşi construiască naţiunea românii ardeleni din prima jumătate a secolului al XIX-lea, concentrându-mă asupra genezei ideii de patrie, în accepţiunea sa modernă.

La sfârşitul secolului al XVIII-lea începea, chiar şi în cazul societăţii româneşti din Transilvania, procesul de disoluţie a solidarităţilor premoderne. Treptat, în următoarea sută de ani, legăturile sociale, politice şi culturale care ţineau laolaltă societatea tradiţională se vor rupe, fiind înlocuite de noi forme de coeziune socială. În locul economiei ţărăneşti de subzistenţă, apare economia de piaţă, deschisă spre industrializare; în locul culturii orale, folclorice, se răspândeşte cultura scrisului, bazată pe şcoală; în locul ierarhiilor sociale şi politice tradiţionale, ia naştere societatea egalitară, democratică, în care toţi sunt asemenea, din punctul de vedere al drepturilor şi libertăţilor politice, ca şi în ceea ce priveşte apartenenţa unanim recunoscută la aceeaşi comunitate naţională. În fine, locul spaţiului sacru, al ritualului şi al sărbătorii, al universului ordonat de un Dumnezeu omniprezent, va fi luat de lumea secularizată, profană, explicabilă raţional, din care divinitatea era evacuată într-un spaţiu celest îndepărtat şi aproximativ[2].

În spaţiul rămas liber ca urmare a distrugerii factorilor tradiţionali de coeziune socială se inserează noul principiu de ordonare a realităţii sociale, naţionalismul. Acesta apare pe ruinele identităţilor tradiţionale, etnice, culturale, sociale şi religioase, identităţi bazate, după cum scrie Benedict Anderson, pe contactul nemijlocit, personal, al fiecărui individ cu membrii comunităţii de apartenenţă[3]. Dar mai ales în Europa Răsăriteană, crede Anthony D. Smith, naţionalismele moderne au fost construite utilizându-se din plin elementele oferite de identităţile etnice premoderne[4]. Pornind de la acestea, în secolul al XIX-lea s-au clădit şi s-au inventat naţiuni acolo unde ele încă nu existau.

Intelectualii sunt cei care vor da expresie crizelor identitare, confecţionând o naţiune, oferită apoi spre folosinţă societăţii. Ei îi construiesc acestei naţiuni o istorie cât mai convingătoare, o limbă literară comună, codificată gramatical, şi îi identifică un conţinut metafizic şi spiritual, descoperit într-o tradiţie folclorică denaturată[5]. În fine, ei asociază naţiunii un proiect politic, ceea ce reprezintă esenţa demersului naţionalist: este vorba despre crearea unui stat care să se suprapună cu naţiunea şi al cărui scop este protejarea unei culturi naţionale omogene[6]. Cei care conduc şi cei care sunt conduşi, spun naţionaliştii, trebuie să formeze o unitate culturală omogenă.

1. Edward Said, *Representations of the Intellectual*, Vintage, Londra, 1994, pp. 25-27.
2. Pentru evoluţia mentalităţilor şi a societăţii rurale din Transilvania, vezi Toader Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne. 1680-1800*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1997.
3. Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londra, 1991, pp. 1-12.
4. Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford, 1995, pp. 153-174. Cadrul general de evoluţie a naţionalismului estic este prezentat şi la Guy Hermet, *Histoire des nations et du nationalisme en Europe*, Seuil, Paris, 1996.
5. Procesul de manipulare a tradiţiei populare de către intelectualii est-europeni e analizat în cartea lui Claude Karnoouh, *L'invention du peuple. Chroniques de Roumanie. Essai*, Arcantère, Paris, 1990.
6. Conform definiţiei lui Ernest Gellner, *op. cit.*

Pentru intelectualii români din Transilvania, problema concretizării unui proiect politic naţional deschidea o gamă foarte largă de opţiuni. Identităţile culturale şi loialităţile politice premoderne, pe ale căror ruine se puteau edifica naţiunea şi acoperişul ei statal, ofereau un material de construcţie extrem de eterogen, iar terenul accidentat pe care se zidea oferea şi el mai multe posibilităţi constructive. În primul rând *patria* românilor ardeleni, menită să ofere adăpost naţiunii lor, era cea care reprezenta un subiect controversabil şi greu de delimitat.

Românii ardeleni aveau la îndemână, în primul rând, cadrul teritorial şi politic-administrativ oferit de Marele Principat al Transilvaniei, component al Imperiului Habsburgic, cadru care beneficia şi de o dimensiune istorică de consistenţă, esenţială pentru mentalităţile epocii. În mod evident, Transilvania era patria proximă a acestora. Transilvania, ca adăpost pentru o naţiune modernă, putea fi şi ea imaginată în trei variante posibile de reorganizare.

O primă variantă era aceea a unei Transilvanii plurinaţionale, care să ţină cont de diversitatea etnică şi de tradiţia istorică a reprezentării politice în Dietă a mai multor entităţi relativ autonome. În consecinţă, românii urmau să fie doar unul dintre elementele constitutive ale unei asemenea patrii multinaţionale. A doua variantă era aceea a unei Transilvanii româneşti, în care românii să deţină rolul conducător, având ca argumente legitimante majoritatea lor numerică, precum şi o construcţie istorică axată pe ideea priorităţii şi continuităţii. În fine, a treia variantă era aceea a unei Transilvanii ungureşti. Ea se întemeia tot pe un argument istoric, cel al apartenenţei Ardealului la Regatul Ungariei, dar şi pe unul de factură modernă, respectiv pe proiectul naţional maghiar elaborat de Széchenyi şi Kossuth, bazat pe contiguitatea naţiunii maghiare în cuprinsul întregului său teritoriu istoric. Pentru români, ultima variantă nu reprezenta însă doar o versiune străină, nedorită, impusă din direcţia proiectului naţional maghiar. Ea putea avea implicaţii benefice asupra românilor din părţile estice ale Ungariei, aproape tot atât de numeroşi ca şi românii ardeleni, dar care, după criteriile politico-administrative ale epocii, nu se considerau cetăţeni ai Transilvaniei, ci locuitori ai Ungariei.

A doua patrie posibilă a românilor ardeleni era Imperiul Austriac. Din perspectiva loialităţilor politice de tip tradiţional, pentru românii ardeleni, dinastia habsburgică reprezenta unicul izvor al suveranităţii şi autorităţii statale. În plus, ideologia politică a conservatorismului modern oferea temeiuri legitimante de actualitate pentru o asemenea atitudine. O tensiune se năştea însă din faptul că Imperiul Habsburgic constituia, prin excelenţă, o construcţie multinaţională, aşadar un cadru mai puţin potrivit pentru un proiect politic naţional. Pentru a armoniza loialitatea lor faţă de stat cu cea faţă de naţiune, românii din Transilvania vor solicita mereu transformarea imperiului într-un acoperiş politic adecvat construcţiei lor naţionale.

În fine, a treia patrie pe care o propuneau intelectualii ardeleni conaţionalilor lor era constituită din ansamblul teritoriilor locuite de elementul demografic românesc. Această reprezentare geografică delimita „vatra" teritorială a românilor prin frontiere naturale şi minimaliza discontinuităţile etnice, care apăreau pe hartă doar ca nişte insule nesemnificative, înglobate în masa cât mai omogenă a românităţii. O asemenea patrie era însă doar una simbolică, lipsită de dimensiunea politică. Sub raport politic, Principatele Dunărene, Moldova şi Valahia, deşi făceau parte din „vatra" etnică românească, nu erau considerate însă, în raport cu Transilvania, decât alte „patrii", locuite de români. Desigur,

ele erau văzute ca „patrii" româneşti, având atributele unei statalităţi naţionale. Dar chiar şi în momentele de maximă trăire a utopiei de la 1848, românii ardeleni nu îşi imaginează înfăptuirea proiectului lor politic naţional decât prin intrarea Principatelor sub egida Casei Austriece, şi nu prin transformarea spaţiului locuit de români într-o construcţie politică avându-şi izvorul suveranităţii în statalitatea existentă în Principate.

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, ardelenii făceau o distincţie clară între „patrie" şi „naţiune". Cele două concepte nu se suprapuneau, aşa cum va fi cazul mai târziu, în secolul XX, când patria va reprezenta dimensiunea teritorială a naţiunii. La începutul secolului al XIX-lea, patria avea o accepţiune strict teritorială, iar în cuprinsul ei puteau coabita mai multe naţiuni, în timp ce naţiunea avea o accepţiune etnică. Este adevărat, apare deja tendinţa de a asocia naţiunii o dimensiune teritorială, o „vatră" a acesteia, atât ca „patrie originară" a românilor, cât şi ca întindere locuită în prezent de naţiune. Dar acest atribut teritorial al naţiunii nu era identificat cu „patria". „Patria" făcea trimitere, în primul rând, la un teritoriu delimitat în sens istoric, administrativ şi juridic, la o provincie, o ţară, care are un trecut istoric şi ai cărei locuitori se supun aceloraşi legi şi aceluiaşi guvernământ. Patria invocată cel mai des de către românii ardeleni era Transilvania, şi nu Imperiul, ceea ce arată că noţiunea respectivă moştenea mult din vechile solidarităţi medievale regionale, îndreptate, în primul rând, spre o provincie (*pays*, ca în Franţa), şi nu către un stat înglobant, prea puţin centralizat.

Voi analiza, în continuare, câteva texte menite să pună în evidenţă diferitele „patrii" imaginate de intelectualii ardeleni.

În anul 1839, Nicolae Pauleti, student la Seminarul greco-catolic din Blaj, scria sonetul „Dragostea patriotică", ale cărui versuri ilustrau tensiunea existentă între ataşamentul faţă de „patrie" – patria înglobând mai multe naţiuni – şi cel faţă de propria comunitate etnică. În acest fel, Pauleti acredita versiunea identitară a unei patrii transilvane multinaţionale:

Înaintează între omenire,
Cu paşi serini, tu, dragoste frumoasă!
Desfă a tale-aripe-ntr-o unire,
Cu roua-ţi moaie inime pietroase.

Supune ginte-n zilnică unire,
Eclipsă pată pizma dureroasă,
Domnească-n lume-obştească învoire,
Românei naţii duhuri dă, zeloase[1].

Sentimentul patriotic, vrea să spună Pauleti, trebuie să înmoaie inimile împietrite, insensibile la cerinţele interesului comun. De asemenea, invidia (se subînţelege: etnică!) trebuie să dispară. Spre deosebire de naţionalism, care pune accentul pe diferenţele dintre etnii, sentimentul invocat de Pauleti îndeamnă naţiile la unire, la trecerea pe un plan secund a diferenţelor care le separă. El dă câştig de cauză elementelor de asemănare, apărării intereselor şi valorilor comune. O „patrie" este un spaţiu care creează asemenea interese şi valori comune pentru toţi locuitorii ei, indiferent de etnie.

1. Nicolae Pauleti, *Scrieri*, Editura Minerva, Bucureşti, 1980, p. 154.

Pauleti se referă în versurile sale la Ardeal. Într-o patrie multinaţională, „dragostea patriotică" înseamnă dragoste faţă de toţi locuitorii ţării, fără deosebire de etnie. Fără a se contrapune în mod direct dragostei faţă de propria naţiune, sentimentul respectiv este însă altceva, pentru că se adresează mai multor etnii. Acesta este, de fapt, sensul poeziei lui Pauleti. Dragostea de patrie presupune, solicită chiar, o depăşire a sentimentelor de dragoste faţă de propriul neam, o subsumare a acestora, o contextualizare cel puţin, în raport cu interesele colective ale „patriei", adică ale tuturor locuitorilor ei, indiferent de etnie.

Desigur, importanţa unui asemenea tip de solidaritate „transilvană", cum este cel mărturisit de Pauleti, nu trebuie supraestimată, mai ales în epoca naţionalismului şi a romantismului. Dar puternicele tradiţii iluministe din Transilvania, respectiv cosmopolitismul şi toleranţa, asociate realităţii multietnice a imperiului, îi dau totuşi un anumit relief. În „patriile" în care coexistau mai multe etnii, principiile toleranţei, subliniate de iluminişti, aveau un puternic ecou. Cel mai important ziarist român al epocii, George Bariţ, avea în vedere aceeaşi idee atunci când compara Transilvania cu Elveţia. În anul 1847, el scria următoarele:

> Soarta aruncă de atâtea veacuri în această patrie frumoasă – şi nouă tuturor scumpă – atâtea naţii şi confesii una lângă alta. Pentru ce să ne mai amărâm zilele unii la alţii? Pentru ce să nu vieţuim cu toţii ca fii ai aceleiaşi mame? Pe cine să învinuim pentru că maghiarul, secuiul, sasul, românul, armeanul ş.a. se nasc sub aceeaşi climă, pe aceeaşi vale, în acelaşi munte, lângă acelaşi râu?[1].

Dialectica relaţiei „patrie-naţiune" poate fi întâlnită şi în cuvântarea rostită de episcopul ortodox Andrei Şaguna, cu ocazia reuniunii politice revoluţionare de la Sibiu, din 28 decembrie 1848:

> Simţământul liberal este năzuinţa către dezvoltarea liberă a referinţelor de stat şi cetăţeneşti; iar cel naţional este deosebita simpatie către toţi aceia care sunt de un neam, de o naţiune sau limbă. Simţul liberal-naţional domineză acum toate popoarele, le încinge pe toate cu o legătură strânsă şi le însufleţeşte cu zel înflăcărat. Dar simţul liberal şi naţional numai ca obiect abstras rămâne cu totul fără preţ şi, dacă e ca să aducă foloasele ce se află dealtmintrelea în teoria lui, trebuie să fie bazat pe moralitate, căci numai dintr-aceasta se derivă cele mai frumoase virtuţi sociale. De aceea, când simţul liberal-naţional se bazează pe moralitate, atunci nu se mai mărgineşte numai pe lângă alipirea de partida proprie, căci aceasta poate fi condusă de egoism şi separatism, ci se estinde mai departe, cuprinde toate instituţiunile societăţii de stat şi patria însăşi, şi îşi alege de conducătoare cu deosebire iubirea către dânsa. Drept aceea, cutez a glorifica simţul liberal şi naţional numai atunci când este bazat pe moralitate şi se povăţuieşte de iubirea patriei. Aşa se cuvine şi nouă, românilor, ca în gloria naţionalităţii noastre să emulăm cu celelalte naţionalităţi, iar în lupta cu inamicii patriei şi ai preaînduratului nostru monarh să formăm împreună cu ele numai un popor transilvano-austriac. De aici urmează că fiecare cetăţean e dator a se nevoi cu tot zelul spre binele naţiunii sale şi că, la caz de lipsă, trebuie să fie gata a se jertfi pentru interesele comune sociale[2].

1. George Bariţ, „Transilvania", *Gazeta de Transilvania*, X, 1847, nr. 100, p. 397.
2. Teodor V. Păcăţian, *Cartea de aur sau luptele politice naţionale ale românilor de sub coroana ungară*, vol. I, Marschall, Sibiu, 1904, pp. 503-505.

Un alt text din timpul revoluţiei – memoriul adresat guvernului imperial de către delegaţia română la Viena, în 5 martie 1849 – evidenţiază formula României austriece. Autonomia naţională solicitată aici are în vedere crearea unei patrii virtuale, lipsită de teritoriu propriu, al cărei unic liant urmează a fi etnicitatea:

> Punctul prim al petiţiunii sună aşa: „Unirea tuturor românilor din statul austriac într-o singură naţiune de sine-stătătoare sub sceptrul Austriei, ca parte întregitoare a Monarhiei". Însă pentru a nu da prilej la răstălmăciri, trebuie să declarăm că noi înţelegem această independenţă numai cu privire la administraţia internă şi faţă de celelalte naţiuni. Naţiunea română îşi razimă speranţa împlinirii acestei dorinţe pe principiul egalităţii de drept pentru toate naţionalităţile. Dacă aplicăm acest principiu la deosebitele popoare ale Monarhiei şi îndeosebi la ale ţărilor ce se ţineau odată de Coroana Ungariei şi a Marelui Principat al Ardealului, vedem că înfiinţarea drepturilor egale pentru toate naţionalităţile abia se va putea pune în lucrare spre mulţumirea tuturor altcum decât numai aşa, dacă se va lăsa fiecărei naţiuni dreptul să formeze un centru propriu, independent în raporturile cu celelalte naţiuni, fără a lua în băgare de seamă hotărârile provinciale de mai înainte şi peste tot fără a ţine mult în vedere teritoriul, şi apoi naţiunile constituite în chipul acesta se vor uni ca membre ale unui mare întreg, prin legături eterne cu centrul Monarhiei întregi. În chipul acesta se va nimici neîncrederea, pizma şi ura între naţiuni, se va înlătura orice ocaziune de frecări şi orice sămânţă de discordie, va dispare toată frica de predominare a unei naţiuni peste cealaltă, cu un cuvânt, în chipul acesta, deosebitele naţiuni ale Ungariei şi Ardealului vor putea să steie una lângă alta în înţelegere frăţească, întinerite prin instituţiuni libere independente, unite prin legături de recunoştinţă, de credinţă şi alipire către iubita Casă domnitoare şi către patria comună, precum au locuit împreună în pace până acum[1].

Această organizare politică a naţiunii, eliberată de orice legătură cu un anumit teritoriu, avea ca scop mărturisit găsirea unei soluţii care să atenueze tensiunile generate de harta etnografică atât de pestriţă a regiunii. Pe de altă parte, românii erau conştienţi că doar printr-o asemenea formulă nonteritorială ar putea convinge Viena să-i reunească pe românii din provincii atât de diferite sub aceeaşi umbrelă politică.

Altă patrie imaginată de românii ardeleni era cea la care se gândea canonicul greco-catolic Timotei Cipariu, în primăvara lui 1848: o Ungarie liberală şi multinaţională. În seria sa de articole care pledau în favoarea unirii Transilvaniei cu Ungaria, Cipariu scria:

> Tăindu-se Transilvania de către Ungaria, noi, ceşti dincoace de Carpaţi, care până atunci eram un popor, ne tăiarăm în două, iar după nemulţumirea cu rezultatele aşteptate de la Uniunea religioasă, în urmă ne despicarăm în patru. Astă despărţire, la toată întâmplarea, e o calamitate publică a naţiunii. De la ea se trag, cea mai mare parte, toate calamităţile politice câte întâmpinară acest popor de la despărţirea Transilvaniei de către Ungaria[2].

Cipariu aduce o serie de argumente în favoarea uniunii Transilvaniei cu Ungaria. În primul rând, un stat mai mare şi mai puternic este în avantajul cetăţenilor săi. Pe urmă,

1. *Ibidem*, pp. 536-538.
2. Timotei Cipariu, „Uniunea", *Organul luminării*, 1848, nr. 67, p. 381.

în Transilvania, românii aveau de suferit din cauza rivalităţilor naţionale, a privilegiilor sociale şi a diferitelor discriminări. În acest cadru politic, ei nu puteau spera la o îmbunătăţire a statutului lor. În schimb, într-o Ungarie modernă, aşezată pe principii liberale, şi statutul românilor va avea numai de câştigat. Prin uniunea proiectată se vor aduna la un loc cele trei milioane de români din Ardeal şi Ungaria, ceea ce va întări şi naţionalitatea românilor. Mai mult decât atât, prin unirea cu Ungaria românii vor fi „mai aproape" chiar şi de Principatele Dunărene, Moldova şi Valahia, deoarece acestea se vor alia în mod strâns cu o Ungarie liberală, pentru a contracara pericolul expansionismului rusesc.

În acest fel, Cipariu armonizează toate dezideratele româneşti cu ideea unirii cu Ungaria. Se observă faptul că exact aceleaşi argumente vor fi folosite pentru justificarea proiectelor de reunire naţională a românilor din anul următor, 1849, de data aceasta sub sceptrul Austriei, şi nu al Ungariei. Inclusiv insistenţa cu care se subliniază ideea că românii se reunesc sub egida unei Austrii liberale, şi nu a uneia reacţionare, este perfect simetrică în raport cu argumentele promaghiare ale lui Cipariu.

Cipariu renunţa aşadar cu mare uşurinţă la „specificitatea" statală a Transilvaniei, la fel cum vor renunţa la ea şi autorii proiectelor de unificare a românilor din Monarhie sub sceptrul austriac, din anul 1849. Se evidenţia astfel criza identitară provocată de revoluţie, slăbirea ataşamentului faţă de construcţia istorică a Transilvaniei. Acest ataşament era zdruncinat de convingerea că, odată cu revoluţia, totul se poate reconfigura, cu atât mai mult, cu cât în vechea construcţie românii avuseseră o situaţie proastă, aşa că nu aveau nimic de pierdut în urma dispariţiei acesteia.

Pe de altă parte, în mai 1848, cu ocazia marii adunări populare româneşti convocată la Blaj, liderul politic al revoluţiei, Simion Bărnuţiu, era de acord cu păstrarea specificităţii politice a Transilvaniei, dar aceasta nu atât din ataşament faţă de identitatea provinciei, cât în ideea de a respinge în acest fel unirea cu Ungaria. Pentru Bărnuţiu, o Transilvanie autonomă era de dorit doar în măsura în care ea va fi condusă de români, ceea ce va permite conservarea naţionalităţii acestora şi punerea în valoare a superiorităţii lor numerice[1].

Această idee va fi exprimată în modul cel mai limpede, după revoluţie, prin vocea militantului radical Alexandru Papiu-Ilarian, care scria în felul următor:

> Naţionalist român şi patriot, în Transilvania totuna şi aceeaşi însemnează, din ce oară aceea e asioma în politica Transilvaniei că fericirea acesteia depinde singur de la fericirea românilor[2].

Dacă până atunci „patriot" însemna locuitor al Transilvaniei, indiferent de etnie, de acum înainte noţiunea de „patriot" se suprapune cu cea de român, deoarece, crede Papiu, doar românii sunt cei care exprimă interesele fundamentale ale Transilvaniei.

Frazele lui Papiu deschideau astfel calea formulei identitare care va fi adoptată, în final, de către intelectualii români ardeleni cu privire la „patria" lor. Dintr-o patrie a mai multora, Transilvania imaginată de aceştia va deveni, prin excelenţă, o patrie a românilor.

---

1. Simion Bărnuţiu, *Raporturile românilor cu ungurii şi principiile libertăţii naţionale*, Gerold, Viena, 1852.
2. Alexandru Papiu-Ilarian, *Istoria românilor din Dacia Superioară*, tom. II, Gerold, Viena, 1852, p. 106.

Odată stabilit acest lucru, proiectul naţionalist de asigurare a congruenţei dintre stat şi naţiune îşi putea urma cursul, întrerupt doar de proiectele identitare concurente care edificau, în mod similar, o Transilvanie maghiară.

De atunci şi până astăzi, locuitorii Ardealului s-au obişnuit să creadă că afirmaţia potrivit căreia Transilvania este românească (sau ungurească) reprezintă expresia unui dat natural, justificat de „realităţile" istorice şi demografice. S-a conştientizat prea puţin faptul că o asemenea afirmaţie se referă la o construcţie socială, zidită din istorii parţiale şi subiective, ale unor oameni de limbi şi culturi diferite, cu o mentalitate diferită, trăitori într-o epocă diferită. Dar tot acest mecanism de etnicizare a spaţiului nu este nici el un dat etern şi definitiv, ci o simplă istorie, măcinată de timp.

2. Imaginea Europei la românii ardeleni

Pentru românii din Imperiul Habsburgic, patria, Transilvania, românimea, Ungaria, Monarhia Austriacă constituiau doar primele cercuri ale identităţii lor politice. Cea mai vastă geografie simbolică şi culturală în care se încadrau aceste repere ale proximităţii era, fără îndoială, Europa. Un nume care, începând cu Epoca Luminilor, era sinonim cu *civilizaţia*. Ca urmare, în paginile următoare, voi aborda trei aspecte ale acestui subiect ; a) mai întâi, voi analiza modalităţile prin care intelectualii români din Transilvania, din prima jumătate a secolului al XIX-lea, au construit o imagine coerentă a Europei ; b) în al doilea rând, mă interesează relaţia acesteia cu imaginea de sine a românilor ardeleni, cu noua lor identitate naţională, de tip modern ; c) în fine, mă voi opri asupra utilizărilor de natură politică şi ideologică ale acestei reprezentări – aspectul cel mai important al unei cercetări de genul celei de faţă.

Dat fiind că subiectul nu reprezintă o noutate absolută în literatura de specialitate, în prima parte a articolului am efectuat o succintă trecere în revistă, pe alocuri critică, a istoriografiei problemei. În cea de-a doua parte, urmând îndemnul lui Adrian Marino (autorul unui studiu de referinţă pe această temă[1]), am încercat să realizez o analiză aplicată pe texte de epocă, menită să confere consistenţa documentară necesară cercetării mele. De asemenea, având în faţă modelul metodologic comparatist, furnizat de lucrările regretaţilor profesori Pompiliu Teodor[2] şi Alexandru Duţu[3], am urmărit şi încadrarea acestor texte în ambianţa culturală care le-a generat.

1. Adrian Marino, „«Luminile» româneşti şi descoperirea Europei", *Revista de istorie şi teorie literară*, 28, 1979, nr. 1, pp. 27-48.
2. Pompiliu Teodor, *Interferenţe iluministe europene*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984.
3. Alexandru Duţu, „Europe's image with romanian representatives of the enlightenment", în volumul Pompiliu Teodor (coord.), *Enlightenment and Romanian Society*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, pp. 143-151.

2.1. *Bibliografia problemei*

Subiectul abordat în aceste rânduri, respectiv imaginea Europei la începutul epocii moderne, aşa cum se reflecta ea în mediul românesc, a produs deja o bibliografie destul de consistentă. De cele mai multe ori, tema a fost tratată în contextul Iluminismului, socotit (pe bună dreptate) un moment de referinţă în evoluţia ideii europene la români. De asemenea, majoritatea abordărilor au luat în considerare atât Principatele, cât şi Transilvania, ilustrând preferinţa, de sorginte ideologică, a autorilor români pentru o istorie care să evidenţieze unitatea şi omogenitatea spaţiului cultural românesc. Însă în anii din urmă se remarcă şi studiile care urmăresc fenomenul pe o arie mai îngustă (Banat[1], Transilvania[2]), ceea ce conferă un caracter mai aplicat şi mai specializat cercetărilor în cauză.

Nu voi proceda în continuare la o înşiruire mecanică şi cronologică a bibliografiei problemei (aşa după cum se procedează adeseori, din păcate), ci mă voi opri doar asupra studiilor mai importante, care pot participa într-un mod semnificativ la construirea şi deconstruirea critică a acestui subiect istoriografic.

Cea mai solidă contribuţie pe tema care ne interesează rămâne studiul lui Adrian Marino „«Luminile» româneşti şi descoperirea Europei", publicat mai întâi în anul 1979[3], tradus în 1981 şi 1982[4] şi reluat într-un volum din 1995[5]. Studiul prezintă în mod aplicat, pe texte, principalele trăsături ale imaginii Europei, aşa cum s-au configurat ele în cultura română a Epocii Luminilor, insistând asupra calităţii de „model cultural" pe care o joacă această reprezentare. De asemenea, Marino pune accentul pe condiţiile care au generat imaginea în discuţie (influenţe culturale externe, dar şi „osmoză şi cataliză" în mediul autohton) şi, ceea ce mi se pare esenţial, se referă pe larg la funcţionalitatea ideologică a acesteia. Autorul analizează clişeul „Europei care ne priveşte", vorbeşte despre complexul „consacrării" europene şi despre „mitul prezenţelor româneşti", evidenţiind astfel, cu sagacitate, geneza unor stereotipuri de bază ale discursului identitar românesc modern.

Acest tip de abordare, mai rar întâlnit în climatul istoriografic al „Epocii Ceauşescu", îşi găsea un bun corespondent în cartea lui Mircea Martin consacrată „complexelor"

1. Nicolae Bocşan, „Imaginea Europei în cultura iluministă a românilor bănăţeni", *Banatica*, 12, 1993, nr. 2, pp. 183-188.
2. Câteva repere la Toader Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală şi mentalităţi colective*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1997, pp. 52-54.
3. Adrian Marino, *op. cit.*; studiul a fost precedat de articolul aceluiaşi autor, „Iluminiştii români şi «afacerile Europei»", *Lumea*, 2, 1964, nr. 39.
4. Adrian Marino, „Die rumänische Aufklärung und die «Entdeckung» Europas", în volumul *Komparatistik. Theoretische Überlegungen und südosteuropäische Wechselseitgkeit*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1981, pp. 457-465; „Les Lumières roumaines découvrent «L'Europe»", în volumul *Littérature roumaine. Littératures occidentales. Rencontres*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982, pp. 10-48.
5. Adrian Marino, *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale*, Editura Polirom, Iaşi, 1995, pp. 157-190.

literaturii române. Şi aici avem de a face cu o analiză fină a modului de raportare la „Europa" specific intelectualilor români, de la Dimitrie Cantemir la Eugen Ionescu[1].

Tot lui Adrian Marino îi datorăm şi o bibliografie selectivă a lucrărilor care urmăresc ideea europeană în cultura română, publicată în volumul *Pentru Europa*[2]. Ea este însă mai puţin utilă pentru subiectul urmărit în aceste pagini, deoarece cuprinde în special titluri din sfera publicisticii culturale curente, dedicate imaginilor contemporane cu privire la Europa. Mai importante pentru istoriografia generală a problemei ar fi lucrările (celebre la vremea lor) semnate de autori de talia lui Pompiliu Eliade, Garabet Ibrăileanu, Eugen Lovinescu, Basil Munteanu sau Anton Dumitriu. Astăzi însă, datorită transformărilor metodologice şi de viziune acumulate în timp, acestea şi-au pierdut calitatea de literatură secundară, de specialitate, devenind ele însele surse documentare, izvoare primare, pentru cercetătorul interesat nu de imaginea Europei în sine, ci doar de modul în care au înţeles să trateze acest subiect generaţiile de autori mai îndepărtate.

Preluând o serie de sugestii lansate de studiul lui Adrian Marino, profesorul Nicolae Bocşan a analizat imaginea Europei în cazul românilor bănăţeni din perioada iluministă[3], urmărind modalităţile prin care s-au concretizat în acest caz particular clişeele şi trăsăturile generale ale imaginii. Ca şi în sinteza sa dedicată iluminismului bănăţean[4], profesorul Bocşan este interesat de difuzarea ideilor europene ale vremii în spaţiul românesc şi de rezonanţa acestora în mediul respectiv. De asemenea, el abordează efectele produse în sfera ideologiei politice şi culturale, în cea a militantismului politic, precum şi în ceea ce priveşte cristalizarea solidarităţilor de ordin naţional.

Acest tip de cercetare aparţine uneia dintre cele mai importante direcţii ale şcolii istorico-filologice clujene, direcţie afirmată în ultimele decenii : este vorba despre studierea iluminismului românesc din Transilvania, în contextul său central- şi general european. Revendicându-se de la lucrările semnate de Dimitrie Popovici, Lucian Blaga şi David Prodan[5], această direcţie a fost ilustrată de profesorul Pompiliu Teodor şi de discipolii săi, cu precădere în anii '70 şi '80 ai secolului trecut[6]. Cartea profesorului Teodor, *Interferenţe iluministe europene*[7], sau volumul colectiv editat tot de acesta, *Enlightenment and Romanian Society*[8], sunt reprezentative pentru o istorie a ideilor politice şi culturale, bazată pe comparatism şi menită să evidenţieze felul în care spaţiul cultural românesc s-a integrat în ambianţa iluministă europeană.

---

1. Mircea Martin, *G. Călinescu şi „complexele" literaturii române*, Editura Albatros, Bucureşti, 1981, mai ales pp. 20-53.
2. Adrian Marino, *op. cit.*, pp. 215-223.
3. Nicolae Bocşan, *op. cit.* (vezi nota 1, p. 125) ; Nicolae Bocşan, Mihai Duma, Petru Bona, *Franţa şi Banatul. 1789-1815*, Muzeul de Istorie, Reşiţa, 1994, pp. 14-18.
4. Nicolae Bocşan, *Contribuţii la istoria iluminismului românesc*, Editura Facla, Timişoara, 1986.
5. Vezi Dimitrie Popovici, *La littérature roumaine à l'Époque des Lumières*, 1945 ; Lucian Blaga, *Gândirea românească din Transilvania în secolul al XVIII-lea*, Bucureşti, 1966 ; David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum* (1948, 1967, 1984).
6. După 1990, şcoala istorică din jurul profesorului Teodor s-a orientat, prioritar, spre studiile de istorie a Bisericii şi a sentimentului religios.
7. Pompiliu Teodor, *op. cit.* (vezi nota 2, p. 124).
8. Pompiliu Teodor (coord.), *Enlightenment and Romanian Society*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980.

Din perspectiva articolului de faţă, nu este o simplă întâmplare faptul că volumul *Enlightenment...*, coordonat de profesorul P. Teodor, găzduia un alt studiu dedicat imaginii Europei la intelectualii iluminişti, semnat, de data aceasta, de Alexandru Duţu[1], liderul celeilalte şcoli istorico-filologice angajate în studierea originilor culturale ale modernităţii româneşti – cea bucureşteană. De altfel, pentru a întregi profilul unei remarcabile generaţii de cercetători (în situaţia fericită în care curtoazia recenzentului se poate întâlni cu obiectivitatea), să remarcăm în acest volum, alături de semnăturile lui Marino sau Duţu, şi prezenţa lui Alexandru Zub, mentorul şcolii ieşene de istorie a istoriografiei. Cu altă ocazie, istoricul moldovean producea şi el o lucrare consacrată imaginii Europei în optica intelectualilor paşoptişti, insistând asupra rolului special pe care l-a jucat francofilia românească în construirea acestei reprezentări[2].

Studiul publicat de Alexandru Duţu pe tema care ne interesează aici se înscrie, de asemenea, în genul de istorie culturală comparată pe care l-am întâlnit în lucrările dedicate Iluminismului de către profesorul Teodor. De altfel, după cum bine se ştie, Duţu a fost, în ultimele decenii ale regimului comunist, promotorul necontestat al tendinţelor istoriografice moderne în România. Combinând interdisciplinar metodologia istoriei ideilor, a literaturii comparate şi a istoriei mentalităţilor, el a realizat numeroase studii aplicate şi opere de sinteză consacrate istoriei culturale premoderne şi moderne[3]. Prin natura sa, acest gen de cercetare s-a interesat în primul rând de interacţiunile manifestate între civilizaţia românească şi cea general europeană, astfel că imaginea Europei în mediul autohton (ca semnificativ revelator al gradului de diferenţiere sau de integrare) a reprezentat o temă permanentă de reflecţie pentru istoricul bucureştean.

Una dintre concluziile cele mai interesante ale studiului pe care îl aminteam[4] era aceea că maniera în care s-au raportat intelectualii români iluminişti la modelul european occidental nu a fost lipsită de anumite rezerve, modelate din direcţia unei moşteniri culturale tradiţionale. Preluând o afirmaţie a lui Keith Hitchins, Duţu sublinia faptul că intelectualii români ardeleni din secolul al XVIII-lea se imaginau în postura de mediatori între tradiţia rurală şi ortodoxă a Răsăritului, pe de o parte, şi dinamismul intelectual al Occidentului luminat, pe de altă parte[5]. Dincolo de conotaţiile politice discutabile care s-ar putea conferi astăzi (sau în 1980) unei asemenea concluzii, ea este semnificativă pentru luciditatea cercetătorului, angajat profund, de altfel, în căutarea resorturilor europene ale civilizaţiei româneşti.

Asemănătoare, ca tematică şi metodologie, cu cărţile lui Alexandru Duţu sunt lucrările de istorie a relaţiilor culturale aparţinând lui Victor Neumann. *Tentaţia lui Homo Europaeus*[6], unul dintre volumele publicate de istoricul timişorean, urmăreşte emergenţa

1. Alexandru Duţu, *op. cit.* (vezi nota 3, p. 124).
2. Alexandru Zub, „Europenism şi francofilie", *Dacia literară*, IV (serie nouă), 1993, nr. 4 (11), pp. 3-5.
3. Din bogata bibliografie a autorului, prezintă interes pentru cercetarea de faţă cel puţin următoarele lucrări: *Coordonate ale culturii româneşti în secolul XVIII* (1968); *Cărţile de înţelepciune în cultura română* (1972); *Sinteză şi originalitate în cultura română* (1972); *Cultura română în civilizaţia europeană modernă* (1978).
4. Vezi *supra*, notele 3, p. 124, şi nota 8, p. 126.
5. Alexandru Duţu, *Europe's Image...*, ed. cit., p. 150.
6. Victor Neumann, *Tentaţia lui Homo Europaeus. Geneza spiritului modern în Europa centrală şi de sud-est*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991 (versiune în limba engleză în 1994).

modelelor culturale occidentale în spaţiul central-european, pe parcursul epocilor premodernă şi modernă.

La Bucureşti, studiul menţionat al lui Alexandru Duţu a fost precedat de o altă contribuţie notabilă pe tema care ne interesează, referitoare la prezenţa ideii europene în Principate, între anii 1750-1831, apărută sub semnătura lui Vlad Georgescu[1]. Dat fiind că numele lui Georgescu fusese trecut la index de cenzură (după emigrarea cercetătorului bucureştean în Occident), Duţu nu a putut menţiona în note lucrarea acestuia, deşi este limpede că a folosit-o în vederea redactării studiului său.

În fine, ultimele contribuţii relevante pentru subiectul pe care l-am propus spre discuţie sunt cele ale lui Sorin Antohi[2]. Deşi acestea nu abordează în mod special cazul românilor din Transilvania (atingând însă perioada care ne interesează, cu referire îndeosebi la intelectualii din Principate), ele nu pot lipsi din bibliografia problemei, datorită sugestiilor metodologice pe care le oferă. Antohi analizează amănunţit modul în care raportarea la Europa Occidentală configurează modelul identitar românesc, structurat pe schema herderiană a naţiunii etnolingvistice şi marcat de tentaţia autovictimizării. Cu Antohi ieşim definitiv (cel puţin în ceea ce priveşte acest subiect) din sfera discursului istoriografic descriptivist, mărginit la reproducerea şi comentariul timid al surselor, şi intrăm pe terenul descifrării unor semnificaţii mai puţin vizibile ale textelor supuse spre analiză[3].

2.2. *Analiza subiectului*

O primă problemă pe care o voi aborda este aceea a modului în care este conceptualizată „Europa" de către intelectualii români ardeleni din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Aproape toţi cercetătorii de până acum au apreciat că această „Europă" era definită într-un sens cultural, şi nu într-unul geografic[4]. Ea nu ar fi fost identificată prin frontiere

1. Vezi capitolul „Sentimentul modernismului şi ideea de Europa", în volumul Vlad Georgescu, *Ideile politice şi Iluminismul în Principatele Române. 1750-1831*, Editura Academiei, Bucureşti, 1972, pp. 35-39.
2. Sorin Antohi, *Civitas Imaginalis. Istorie şi utopie în cultura română*, Editura Litera, Bucureşti, 1994, mai ales pp. 18-103, 208-285; Sorin Antohi, „Românii în 1995: geografie simbolică şi identitate socială", în volumul Iordan Chimet (coord.), *Momentul Adevărului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996, pp. 261-272.
3. Se mai pot adăuga, într-o listă bibliografică măcar tangentă temei în discuţie, articolul istoricului ieşean Veniamin Ciobanu, referitor la evoluţia conceptului de „Europa" până în secolul al XVIII-lea, la scara întregului continent – Veniamin Ciobanu, „Evoluţia conceptului dc «Europa» şi «european». Câteva consideraţii istoriografice", în volumul Gabriel Bădărău, Leonid Boicu, Lucian Nastasă (coord.), *Istoria ca lectură a lumii*, Fundaţia Academică „A.D. Xenopol", Iaşi, 1994, pp. 145-153; eseurile pe teme de istorie culturală ale lui Alexandru Husar, reunite într-un volum care urmăreşte destinul ideii europene în spaţiul românesc, de la Burebista la Lucian Blaga – Alexandru Husar, *Ideea europeană sau Noi şi Europa*, Editura Institutul European, Iaşi, 1993; culegerea de articole semnată de Dan Berindei, care abordează diferite aspecte particulare ale relaţiilor dintre români şi restul Europei – Dan Berindei, *Românii şi Europa în perioadele premodernă şi modernă*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1997.
4. Vlad Georgescu, *op. cit.*, p. 38; Adrian Marino, *Pentru Europa...*, ed. cit., p. 158; Alexandru Duţu, *op. cit.*, p. 143.

naturale, ci prin trăsături de civilizaţie. Ea nu reprezenta întinderea de pământ dintre Atlantic şi Munţii Urali, ci acea parte a lumii în care înfloreau artele şi ştiinţele, în care societatea era animată de progres şi de aspiraţia spre libertate politică.

Această concluzie trebuie însă nuanţată. Ea nu este falsă, ci doar unilaterală.

În primul rând, trebuie reamintit faptul că geografia reprezenta, în epoca de care ne ocupăm, o componentă esenţială a orizontului de cunoaştere, pentru fiecare individ cultivat. La acest lucru contribuiau mai ales şcolile, sistemul de învăţământ, dar şi presa, cărţile de călătorie sau romanele de aventuri. Interesul pentru politică sau istorie, atât de puternic în perioada respectivă, era şi el strâns legat de existenţa unui orizont geografic modern[1]. Chiar şi reveriile de factură naţionalistă ale intelectualilor romantici, cum era cazul primelor proiecte ce desenau contururile ideale ale unei viitoare Românii, nu ar fi apărut în absenţa unui interes constant şi sistematic pentru geografie[2].

Ca mărturie a acestui interes, intelectualii români din Transilvania tipăresc acum o serie de manuale de geografie universală, lucrări moderne, destinate unor scopuri didactice şi de informare generală, dintre care se remarcă *Gheografia* editată de negustorul braşovean Nicola Nicolau, în 1814-1815[3], sau *Icoana pământului*, în trei volume, publicată între 1841 şi 1843, la Blaj, de către profesorul Ioan Rusu[4]. Evident, ele nu făceau decât să se alăture lucrărilor similare, mult mai numeroase, tipărite în alte limbi, la care intelectualii ardeleni aveau acces. Cel mai important tratat de geografie a Europei disponibil în limba maghiară, de exemplu, realizat de geograful Dóczy József, în anii 1829-1830, avea nu mai puţin de 13 volume[5].

În al doilea rând, nu doar cultura ştiinţifică modernă, ci şi cultura tradiţională, aşa cum se prezenta ea la sfârşitul secolului al XVIII-lea, trasa contururile unui orizont geografic specific, în perimetrul căruia se configura şi o anumită „Europă". Desigur, în acest caz avem de-a face cu o geografie mai mult sau mai puţin imaginară, adecvată modalităţilor de percepere a spaţiului caracteristice omului premodern, ceea ce nu înseamnă însă că ea era lipsită de capacitatea de a oferi reprezentări coerente[6]. După cum a arătat Toader Nicoară, orizontul spaţial al românilor ardeleni din secolul al XVIII-lea

1. Pentru orizontul geografic al epocii (inclusiv o bogată bibliografie), vezi Doru Radosav, „Imaginea Africii în cultura română din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Orizont geografic – orizont mental", în volumul Nicolae Edroiu, Aurel Răduţiu, Pompiliu Teodor (coord.), *Civilizaţie medievală şi modernă românească*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1985, pp. 249-259.
2. Vezi capitolul dedicat reprezentării spaţiale a identităţii naţionale româneşti, din volumul Sorin Mitu, *Geneza identităţii naţionale la românii ardeleni*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 307-316.
3. Nicola Nicolau (coord.), *Gheografia sau scrierea pământului*, vol. I-II, Tipografia Universităţii, Buda, 1814-1815.
4. Ioan Rusu, *Icoana pământului*, vol. I-III, Tipografia Seminarului, Blaj, 1841-1843.
5. Dóczy József, *Európa tekintete jelenvaló természeti, műveleti és kormányi állapotjában* [*Privire asupra Europei, în situaţia ei naturală, culturală şi politică actuală*], vol. I-XIII, Tipografia Haykul, Bécs, 1829-1830.
6. În *Alexandria*, de exemplu, „Ţara frâncească" era plasată, în mod corect, la apus, alături de „Ţara nemţească". În general, Franţa era bine identificată în cultura populară tradiţională, inclusiv sub raport geografic (vezi Sorin Mitu, *Imagini europene şi mentalităţi româneşti din Transilvania la începutul epocii moderne*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, pp. 11-40).

completa geografia sacră, creştină, ca şi imaginarul geografic al literaturii populare, cu o reprezentare mult mai exactă a lumii[1]. Europa devine o realitate geografică şi politică marcată de existenţa concretă a regatelor şi imperiilor care îi dau consistenţă, între frontierele căreia se plasează şi românii ardeleni, în calitatea lor de supuşi ai împăratului Austriei.

Toate aceste elemente vor să argumenteze teza că imaginea „Europei luminate", a progresului şi a culturii, la care se raportau intelectualii români de la începuturile epocii moderne, avea în spatele ei o „Europă geografică", corect definită din punctul de vedere al amplasării în spaţiu, inclusiv în ceea ce priveşte apartenenţa românilor la respectiva entitate. De ce este important acest lucru? Deoarece, în această lumină, sesizăm mai bine caracterul „retoric", dimensiunea pur ideologică a întrebărilor referitoare la identitatea europeană a românilor. Dacă lucrurile erau clare sub aspectul „realităţii geografice", se poate spune că îndoielile cu privire la locul românilor în arhitectura continentului, formulate frecvent (mai mult sau mai puţin voalat) chiar de către aceştia, se exprimau doar în planul „interpretărilor", al autoaprecierilor şi valorizărilor, adică la acel nivel, profund subiectiv, al realităţii sociale, unde se construia identitatea colectivă a naţiunii.

Un text care defineşte foarte exact perspectiva românească a epocii cu privire la Europa aparţine cronicarului Nicolae Stoica de Haţeg (1829):

> Lumea noastră patru părţi are, anume: 1-a e Azia, la răsărit, a 2-a, Africa, la ameazi, a 3-a, Europa noastră, spre meazănoapte, iar a 4-a e America, spre apus. [...] Europa noastră are mări chiline 3, [iar] înpărăţii: a Austrii noastre, a roşilor, a turcului, a papii de Roma şi 13 crai, adecă: a Anglii, Franţii, Praizului, Şvedu, Denemarc, Şpania, Portugal, Sardinia, Neapolu, Baeru, Virtemberg, Sacsen, Holand. Oameni tot albi, învăţaţi. [...] Pre Europa noastră de-a o ţineă minte mai uşor iaste ca pre o fată şezând a o închipui, adecă: 1-iu, preţioasele capului e Portugalu; 2-a, faţa e Spania; 3-a, braţu e Franţia; 4-a, mâna stângă e Anglia; 5, mâna dreaptă e Italia; 6, subţioara stângă e Niderlandu; 7, subţioara dreaptă e Şvaiţu; 8, coapsele e Ţara Nemţească, Polonia şi Ungaria; 9, genunchii sunt Denemarc, Norveghen şi Şveden; 10, ţoala, păn în picioare, e Rosia; 11, dosul e Ţara Turcească, ce au în Europa. Europa e şcoala şciinţelor, a învăţăturii, şi pre alte părţi ea le întreăce. În ea e bunul, preasfinţitul nostru înpărat, monarh, craiul Franţi I, de toţi înpăraţii lumii şi craii lumii preaînălţat[2].

Descrierea protopopului din Mehadia îmbină viziunea geografică „ştiinţifică", modernă, cu cea tradiţională. Pe de o parte, Stoica enumeră, pentru informarea cititorilor, statele europene, clasificate în funcţie de un criteriu formal, specific geografiei politice a vremii (imperii şi regate). Pe de altă parte, el recurge, în scopuri didactice şi mnemotehnice, la reprezentarea continentului sub forma concretă a unei fiinţe umane, întocmai aşa cum procedau alegoriile cartografice medievale, destinate unei mentalităţi încă nefamiliarizate cu o manieră de reprezentare abstractă[3].

---

1. Toader Nicoară, *op. cit.* (vezi *supra*, nota 2, p. 125), pp. 52-53.
2. Nicolae Stoica de Haţeg, *Cronica Banatului*, ediţie îngrijită de Damaschin Mioc, Editura Facla, Timişoara, 1981, pp. 56-57.
3. O reprezentare grafică similară descrierii lui Stoica de Haţeg: „Alegoria Europei", gravură din *Cosmografia* lui Sebastian Münster (*apud* François Lebrun, *L'Europe et le monde. XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècle*, Armand Colin, Paris, 1990, coperta I).

Europa este „a noastră", mai spune, fără nici o rezervă, cronicarul. El relaţionează, în mod strâns, trei elemente ale unei ecuaţii identitare: Europa, împăratul şi românii. Împăratul, suveranul legitim, şi, prin el, apartenenţa la Imperiul Austriac reprezintă, de fapt, elementele decisive care îi inserează pe români în geografia politică a continentului şi le conferă dimensiunea europeană a identităţii lor. Pentru Stoica de Haţeg, în acord cu logica oricărei lecţii de geografie a vremii, Europa este identificată şi structurată în funcţie de componentele sale politice, respectiv stăpânirile suveranilor care o guvernează. Este vorba, după cum se observă, de o „Europă politică" definită conform viziunii legitimiste a „erei Metternich". Pe această filieră se evidenţiază şi locul românilor în ansamblul continentului.

Mai este de menţionat, în fine, atributul de „crai" (pe lângă cel de împărat) al lui Francisc I, ceea ce face trimitere la calitatea sa de rege al Ungariei, care nu putea fi ocolită, cel puţin atunci când era vorba despre zona comitatelor bănăţene.

În orice caz, analiza acestui text relativ simplu dezvăluie foarte bine modul în care noţiunile geografice elementare participau la construirea loialităţilor şi identităţilor politice, sistemul de învăţământ fiind principalul factor de difuzare a unor asemenea cunoştinţe.

Pe acest fundal geografic şi politic se conturează trăsăturile specifice ale Europei, în comparaţie cu celelalte continente. Principala sa marcă distinctivă este „învăţătura", care, în spirit tipic iluminist, este considerată principala calitate de natură să plaseze continentul nostru pe primul loc în lume.

La fel vedea lucrurile şi poetul Andrei Mureşanu, la mijlocul secolului al XIX-lea:

> Însă nu Asia, deşi ea este leagănul omenimei, ci Europa, această mai mică parte a lumei, a fost menită ca să fie grădina în care arţile şi ştiinţele să aducă fructul cel dorit şi să primească în pământul său cel binecuvântat sămânţa fructifăcătoare pe sute de veacuri înainte[1].

În ceea ce priveşte următoarea problemă pe care o voi aborda, şi anume poziţia atribuită românilor în cadrul continentului, am arătat cu altă ocazie că postura despre care discută cel mai frecvent intelectualii ardeleni ai vremii este aceea de „ocupanţi ai ultimului loc"[2]. După cum scria tot Andrei Mureşanu, în 1843:

> Groasa ceaţă a neştiinţei atâta au desnaturat pe român, mai ales când, ridicându-se prin lumina deşteptării toate naţiile în jurul nostru, de la Marea Neagră încoace am rămas mai singuri de exemplu a vechii barbarii[3].

Asemenea aprecieri, deşi ar putea să surprindă, se integrează, de fapt, foarte bine în tendinţa de autovictimizare, specifică imaginii de sine a momentului. Ele puteau fi întâlnite, în diverse contexte istorice, în numeroase alte cazuri asemănătoare: la ruşi, evrei, maghiari sau balcanici[4].

1. Andrei Mureşanu, *Reflexii*, ediţie îngrijită de Livia Grămadă, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977, p. 114.
2. Sorin Mitu, *Geneza identităţii naţionale...*, ed. cit., pp. 110-117.
3. Andrei Mureşanu, „Pentru ce suntem aşa rămaşi?", *Foaie pentru minte, inimă şi literatură*, VI, 1843, nr. 42, p. 330.
4. Vezi Sorin Antohi, *Civitas Imaginalis...*, ed. cit., pp. 239-253.

„Logica" internă a respectivei autovalorizări a intelectualilor români pleca de la definirea în manieră iluministă a civilizaţiei europene: dacă „Europa" înseamnă progres şi cultură, iar românii sunt deficitari la acest capitol (din cauze imputabile lor sau altora), rezultă că europenitatea lor este una precară. Uneori este pusă sub semnul întrebării chiar apartenenţa la Europa, în numele inadecvării românilor la criteriile care definesc specificul civilizaţiei europene, aşa după cum o face Timotei Cipariu, în 1845, atunci când se referă la persistenţa nefirească a instituţiei robiei în Ţara Românească:

> Numai la ei mai domneşte sclavismul în Europa, de se poate socoti parte Europei ţara în care omul e dobitoc [adică poate fi vândut ca animalele][1].

Cu toate acestea, importanţa pe care o avea definirea „Europei" sub aspect politico-geografic (pe care am subliniat-o) făcea ca, în majoritatea cazurilor, intelectualii români să nu îşi excludă naţiunea din cadrul continentului, ci doar să vorbească despre înapoierea ei între frontierele acestuia.

Deoarece consideră că prezentul este defavorabil, intelectualii ardeleni preferă să abordeze problema locului românilor în cadrul Europei din perspectivă istorică[2]. Dacă astăzi românii joacă un rol marginal pe continent, spun respectivii intelectuali, altădată însă ei au fost apărătorii acestuia în faţa agresiunilor venite din Răsărit. Această funcţie îndeplinită odinioară maschează însă un potenţial istoric al românilor, care poate fi reactivat în prezent sau pe viitor. Elita românească instrumentalizează politic această idee, potrivit căreia naţiunea pe care o reprezintă are de jucat un rol specific în arhitectura continentului. Ea este folosită ca un argument justificativ al revendicărilor naţionale, spre exemplu, de către delegaţii românilor ardeleni aflaţi la Viena în primăvara anului 1849:

> În urmă, adăugăm necesitatea unirii românilor tocma şi în interesul umanităţii. Românii sunt avantgarda civilizaţiunii occidentale în Orient[3].

Această utilizare ideologică a respectivei imagini cu privire la Europa de către intelectualii români prilejuieşte o competiţie strânsă cu maghiarii. Polemica vizează locul ocupat de cele două naţiuni în cadrul continentului. În paralel cu revendicarea rolului de „santinelă a Europei Occidentale în Orient" pentru propria naţiune, intelectualii români le contestă maghiarilor pretenţiile similare, aşa după cum scrie Alexandru Papiu-Ilarian, în 1852, în *Istoria românilor din Dacia Superioară*. Maghiarii, afirmă el, revendică

> gloria de a fi promotorii civilizaţiunii în răsăritul Europei, [...] Cu o ambiţiune proprie caracterului unguresc, ei se bucura de aceasta, această inimiciţie adevărată sau prepusă a Rusiei le infla superbia că ei au o misiune mare de a împlini, că ungurismul e un op grandios providenţial, are de a salvare lumea, cum că ungurismul ar fi triumful

1. Timotei Cipariu către George Bariţ, scrisoare din ianuarie 1845, publicată în volumul Ştefan Pascu, Iosif Pervain (coord.), *George Bariţ şi contemporanii săi*, vol. IV, Editura Minerva, Bucureşti, 1978, p. 205.
2. Pentru aceste aspecte, vezi şi Sorin Mitu, *Geneza identităţii naţionale...*, ed. cit., capitolul „Salvatorii Europei creştine în Evul Mediu", pp. 282-287.
3. Cornelia Bodea, *Lupta românilor pentru unitatea naţională. 1834-1849*, Editura Academiei, Bucureşti, 1967, pp. 343-344.

raţiunii, inteligenţei şi al libertăţii în Europa. [...] În sumeţia lor, se credea a fi chemaţi de providenţă de apărători ai civilizaţiunii în contra barbariei de miazănoapte, ca şi când Europa şi în seclul 19 ar via în Evul Mediu, când ar fi fost necesare atari avangarde în contra lui Atila, lui Arpad, în contra Semilunei şi altor barbari[1].

Papiu se referea aici la rolul mult râvnit (altfel, destul de iluzoriu) de lider al popoarelor din zonă în lupta împotriva „ameninţării ruseşti", rol simbolic, dar care putea fi fructificat de către diverşii aspiranţi din Europa Răsăriteană (polonezi, maghiari, români), prin ofertele de colaborare adresate Occidentului. Papiu ţine să ridiculizeze respectivele aspiraţii ale maghiarilor, dar trece sub tăcere, în aceste pagini, dorinţele similare ale conaţionalilor săi.

Tehnici asemănătoare de discreditare a adversarului, pe tema rolului jucat în Europa, întâlnim şi la alţi inamici ai maghiarilor paşoptişti, croaţii banului Jellačić. Într-un manifest al liderului croat, din septembrie 1848 (tradus, nu întâmplător, tot atunci şi în română, pentru a le oferi ardelenilor noi argumente antimaghiare), se afirmau următoarele:

Pentru a se duce treaba la extrem, emisari maghiari îndeamnă pe bosniaci să intre cu hoardele lor sălbatice şi să aducă moarte şi foc într-o ţară ai cărei locuitori au păzit, cu onestitate şi credinţă, secole de-a rândul, cu sângele lor, graniţele Imperiului şi le păzesc şi astăzi, pentru ca Ungaria, Austria şi Europa întreagă să fie apărată şi asigurată în contra barbarismului şi a ciumei, aceste îngrozitoare rele din Orient![2].

Se observă în acest citat, pe lângă „demonizarea" Orientului (ca modalitate de denunţare radicală a alterităţii)[3], şi construirea unor paradoxuri istorice menite să sublinieze lipsa de îndreptăţire a acţiunilor duşmanului, ca şi ingratitudinea acestuia. Maghiarii, care în Evul Mediu au fost protejaţi de către croaţi în faţa ameninţării turcilor, au ajuns acum să îi incite pe musulmanii din Bosnia împotriva celor care i-au apărat! De asemenea, este de remarcat vocaţia de „grăniceri istorici" pe care croaţii şi-o arogă (santinele ale Imperiului, dar şi ale civilizaţiei europene), la fel ca şi maghiarii, sârbii sau românii.

Trebuie să subliniem şi faptul că „polemicile" de acest gen, întreţinute de cărturarii români, erau destinate în primul rând publicului românesc, şi nu maghiarilor (chiar dacă, aparent, aceştia reprezentau ţinta principală a mesajelor respective), şi nici chiar unor terţi. Funcţia lor de bază era aceea de mobilizare a conaţionalilor, de subliniere şi de repetare propagandistică a „adevărurilor" naţiunii, menite să ofere coeziunea ideologică necesară unei acţiuni unitare la nivelul întregii societăţi. Identificarea şi apoi „demascarea" inamicului naţional (la limită, atunci când este mai puţin prezent într-un anumit context, chiar „inventarea" acestuia) reprezintă metode clasice de construire a discursului identitar specific secolului al XIX-lea, ca şi de promovare a oricărei ideologii naţionaliste.

1. Alexandru Papiu-Ilarian, *Istoria românilor din Dacia Superioară*, tom II, Tipografia Gerold, Viena, 1852, pp. XXX, LXIV-LXV, 46.
2. Teodor V. Păcăţian, *Cartea de aur sau luptele politice-naţionale ale românilor de sub Coroana ungară*, ediţia a II-a, vol. I, Tipografia Iosif Marschall, Sibiu, 1904, p. 409.
3. Pentru teoria „orientalismului" şi aplicaţii ale sale în cazul românesc, vezi Sorin Antohi, *Civitas Imaginalis...*, ed. cit., pp. 216, 268-269, cu bibliografie.

Intelectualii mai moderaţi încercau să depăşească asemenea retorici ale adversităţii. Ei construiau utopia politică a unui spaţiu european definit de ideea toleranţei[1] şi a egalităţii, care să le permită românilor o integrare simbolică neconcurenţială. O „Europă" de acest gen relativiza problema „locului" ocupat în topul imaginar al naţiunilor sau cea a „meritelor" câştigate, sub raport istoric sau cultural. Nu întâmplător promotorul acestei viziuni este Timotei Cipariu, cel care, în primăvara anului 1848, înlocuieşte Imperiul Habsburgic „conservator" cu noua Ungarie „liberală", ca mijloc prin care românii ardeleni se pot integra într-o civilizaţie europeană redefinită acum din perspectiva ideilor politice ale Revoluţiei Franceze:

> Libertate, ecualitate, frăţietate – asta e acum deviza tuturor popoarelor Europei, asta trebuie să fie deviza şi a tuturor popoarelor Ungariei. Toată naţionalitatea, ca şi tot individul, care nu recunoaşte toate aceste trei principii axiomatece, ce caracterizează spiritul Europei civilizate sau păzitoare către civilizaţiune, e barbară, tiranică şi nu mai are loc în sânul naţiunilor Europei; ea se ţine într-adevăr de altă parte a pământului, unde aste trei cuvinte ale Europei nu sunt cunoscute sau nu sunt preţuite, numească-se cu orice nume: de Rusia, Siberia, Turcia etc. Europa nu va mai fi numai nume geografic, a unei părţi a pământului mărginite cu margini naturale de mări, munţi, fluvii etc., ci ea va fi nume sinonim cu al culturii, civilizaţiunii. Ea va însemna complexul popoarelor recunoscătoare de eternele adevăruri: libertate, ecualitate, frăţietate, pentru toţi şi toate popoarele într-asemenea[2].

Potrivit acestei noi definiţii, Europa era caracterizată în primul rând de împărtăşirea în comun a valorilor politice liberale. Cei care nu aderau la acestea se autoexcludeau din civilizaţia europeană. Pe de altă parte, pentru români, acest criteriu se dovedea a fi unul mult mai favorabil decât cel bazat pe nivelul cultural, specific perioadei iluministe. Dacă românii îmbrăţişau principiile politice liberale (de exemplu, prin intermediul pasului miraculos şi rapid al Revoluţiei), ei intrau automat, cu drepturi depline, în comunitatea popoarelor europene civilizate. În măsura în care se va dovedi că şi ei sunt însufleţiţi de ideile libertăţii, apartenenţa la Europa nu va mai constitui o problemă.

Se poate observa, în concluzie, că redefinirea criteriilor de apartenenţă la spaţiul european, din punctul de vedere al imaginilor construite de intelectualii români, ţinea cont, în mod prioritar, de necesităţile ideologice ale momentului. „Europa" românilor ardeleni (ca şi a altor creatori de heteroimagini politice dintr-o epocă de geneză a ideologiilor moderne) era aceea care le convenea cel mai mult, din perspectiva propriilor interese simbolice, de legitimare şi de afirmare a unei identităţi naţionale.

---

1. Pentru relaţia dintre Iluminism şi ideea de toleranţă şi pentru supravieţuirea acestei moşteniri iluministe în Europa de astăzi, vezi Hans-Georg Gadamer, *Elogiul teoriei. Moştenirea Europei*, Editura Polirom, Iaşi, 1999, pp. 77-87.
2. Timotei Cipariu, „Uniunea", *Organul luminării*, 1848, nr. 67, p. 381.

3. De ce au făcut ţăranii români revoluţie ?

În rândurile următoare, îmi propun să discut motivele implicării populaţiei din Transilvania în evenimentele violente de la 1848[1]. Ce resorturi au împins zeci de mii de militari, dar şi de civili, mulţi dintre ei de condiţie socială modestă, să pună mâna pe arme, să se sacrifice sau să ucidă la rândul lor ? Cum a fost posibil ca timp de aproape un an, din toamna lui 1848 până în vara lui 1849, violenţa să devină o practică de masă, cotidiană, la scara întregii Transilvanii ?

Pentru a schiţa răspunsuri la aceste întrebări, voi urma calea studiului de caz, oprindu-mă la situaţia zonei regimentului de graniţă de la Năsăud, din vara anului 1848. Fac acest lucru şi pentru a profita de apariţia recentă a unei excelente culegeri de

1. Am rezerve serioase faţă de utilizarea programatică a termenului de „revoluţie" pentru ansamblul evenimentelor desfăşurate în Transilvania între anii 1848-1849. Se poate spune, în mod corect, că în martie 1848, în Imperiul Austriac, a izbucnit, într-adevăr, o revoluţie „tipică", începută cu alungarea lui Metternich din Viena. Ea îşi va face simţite efectele, din plin, şi în Transilvania, până în vară. Dar conflictele violente în care au fost implicaţi românii, maghiarii şi saşii ardeleni, începând cu luna octombrie a anului 1848, se încadrează mai greu în această formulă. Cel mai potrivit termen pentru a le eticheta este cel de „război civil", adică exact sintagma folosită şi de contemporani, de înşişi participanţii la aceste evenimente. Evident, ca formulă convenţională, consacrată prin uz îndelungat în cultura română (chiar dacă e improprie), denumirea de „revoluţie" poate fi acceptată şi sunt conştient că nu va putea fi dislocată printr-o notă de subsol. Putem să o folosim tot aşa cum spunem „Matei Corvin", deşi personajul se numea, de fapt, Matia. După cum a demonstrat însă profesorul Nicolae Bocşan, românii ardeleni din epocă au refuzat în mod sistematic să îşi evalueze conduita în acest fel şi au atribuit „revoluţiei" conotaţii negative : „revoluţie", spuneau ei, nu au făcut decât „rebelii maghiari", în timp ce „românii credincioşi" au apărat ordinea legală (vezi Nicolae Bocşan, Valeriu Leu, *Revoluţia de la 1848 din Transilvania în memorialistică*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, pp. 7-88). Pentru perioada conflictului armat desfăşurat între octombrie 1848 şi august 1849 s-a folosit îndeosebi denumirea de „război civil" („belul civil transilvan", cum scria George Bariţ), considerându-se că ea explică mult mai bine sfâşierea internă survenită între cetăţenii aceleiaşi patrii (Transilvania sau chiar Imperiul Habsburgic). Maghiarii au preferat şi ei să folosească denumirea de „război de eliberare" (*szabadságharc*), în loc de „revoluţie" (*forradalom*). În orice caz, termeni cum ar fi „violenţe sociale", „război civil", „lupte de gherilă", „rezistenţă armată", „conflict etnic", aplicaţi diferitelor momente sau aspecte din desfăşurarea revoluţiei, precizează mult mai corect sensul acestora. Fără îndoială, denumirea globală de „revoluţie" are o puternică valoare simbolică, însumând într-o proiecţie metonimică diferitele sensuri particulare ale evenimentelor. Ca termen tehnic însă, este destul de inadecvat, datorită încărcăturii sale ideologice, datorită lipsei de precizie şi de neutralitate. Dacă îl mai scriem şi cu majusculă, este ca şi cum am analiza natura lui Dumnezeu într-o prelegere de mecanică cuantică ! În cultura istorică românească există şi alte exemple de utilizare controversată a acestui termen : el a fost aplicat, cu temeiuri discutabile, evenimentelor istorice din 1784, 1821, 1848 (în Moldova !), februarie 1866 sau decembrie 1989.

documente, editată de colegii Ioan Bolovan şi Adrian Onofreiu[1], care oferă cercetătorului o masă compactă de surse referitoare la graniţa năsăudeană în anii 1848-1849[2]. Evident, în aceste condiţii, îmi voi concentra atenţia asupra implicării populaţiei *româneşti* în revoluţie, înscriindu-mă, astfel, şi eu pe linia unilaterală a unei „istorii parohiale", segmentată etnic, a Transilvaniei. Fie ca o abordare mai corectă şi mai luminată să redea, cândva, o perspectivă plurală asupra subiectului!

3.1. *Contextul teoretic*

Lăsând deocamdată la o parte problema surselor şi a faptelor pe care îmi voi întemeia argumentaţia, *miza teoretică* a rândurilor de faţă constă în surprinderea rolului pe care l-a jucat *naţionalismul* în această perioadă, ca factor de mobilizare politică a populaţiei. Majoritatea cercetătorilor anglo-saxoni care au abordat acest fenomen, de la Hans Kohn la Peter F. Sugar sau John Breuilly, subliniază capacitatea remarcabilă a naţionalismului de a mobiliza membrii societăţii în vederea atingerii unor obiective politice[3]. În acest sens, naţionalismul este definit ca o mişcare politică sau un sentiment de grup ce pretinde ca loialitatea indivizilor să fie îndreptată, prioritar, în direcţia naţiunii. Orice alte interese, obligaţii sau ataşamente individuale trebuie să se subordoneze angajamentului primordial, faţă de naţiune. În ultimă instanţă, naţionalismul le cere indivizilor să îşi sacrifice chiar viaţa pentru apărarea intereselor naţionale şi a făcut acest lucru cu o eficienţă maximă în ultimele două sute de ani, legitimând conflicte militare care au povocat milioane de morţi. Benedict Anderson – probabil cel mai popular teoretician al fenomenului, în ultimele două decenii – subliniază şi el, cu insistenţă, relaţia strânsă dintre naţionalism şi sacrificiul personal. „Comunitatea imaginată", intrinsec limitată şi suverană, care este naţiunea, afirmă Anderson,

> dă posibilitatea, în ultimele două secole, nu atât ca multe milioane de oameni să ucidă, cât să moară de bunăvoie pentru asemenea produse limitate ale imaginaţiei. Aceste morţi ne confruntă abrupt cu problema centrală pusă de naţionalism: ce determină ca produsele concentrate ale imaginaţiei istorice recente (nu mai mult de două secole) să genereze astfel de sacrificii colosale[4]?

După cum se ştie, o problemă centrală a acestui domeniu de cercetare este aceea a vechimii şi originii naţiunilor şi naţionalismului. Aşa-numiţii cercetători „modernişti",

1. Ioan Bolovan, Adrian Onofreiu (coord.), *Revoluţia de la 1848-1849 în zona regimentului grăniceresc năsăudean. Contribuţii istorice şi demografice*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2003.
2. Cred că este corect să dezvălui şi faptul că motivul principal care m-a determinat să aleg acest subiect are o natură oarecum contingentă, personală: este vorba de invitaţia amabilă a colegilor Mirela Andrei şi Lucian Vaida de a colabora la revista năsăudeană *Arhiva Someşană*.
3. Vezi Cătălin Turliuc, „Naţionalism şi etnicitate. Consideraţii istoriografice şi metodologice", în volumul L. Boicu, L. Nastasă (coord.), *Istoria ca lectură a lumii*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 1994, pp. 433 *sqq.*; David Miller (coord.), *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000, *sub voce* „naţionalism".
4. Benedict Anderson, *Comunităţi imaginate. Reflecţii asupra originii şi răspândirii naţionalismului*, Editura Integral, Bucureşti, 2000, p. 13.

dintre care cel mai cunoscut a fost Ernest Gellner, susţin că naţiunile şi sentimentele naţionale sunt fenomene recente, apărute şi afirmate, în general, în ultimele două sute de ani[1]. Dacă în această privinţă există un dezacord fundamental, care îi opune pe modernişti „perenialiştilor" (respectiv cei care consideră că naţiunile sunt realităţi mult mai vechi, datând cel puţin din epoca medievală, dacă nu chiar din Antichitate) în ceea ce priveşte noţiunea de „ideologie naţionalistă", majoritatea autorilor sunt de acord că avem de-a face cu un fenomen mai nou, specific doar secolelor XIX-XX. Iniţial, naţionalismul a apărut în sânul elitelor politice şi intelectuale, după care el s-a difuzat, treptat, spre masa populaţiei. Chiar şi în Europa Occidentală, consideră Eric Hobsbawm sau Eugene Weber, adică în statele care au cunoscut un proces rapid de modernizare, naţionalismul nu s-a difuzat la nivelul majorităţii populaţiei, îndeosebi în sânul populaţiei rurale, decât pe la sfârşitul secolului al XIX-lea şi la începutul secolului XX[2].

În aceste condiţii, revenind în Transilvania anului 1848, ajungem la problema de natură teoretică, generală, ce motivează rândurile de faţă. Ştim că ţăranii români din Transilvania au fost implicaţi masiv în desfăşurarea unei revoluţii care a avut o dimensiune naţională evidentă. Dacă sacrificiul şi mobilizarea politică de masă sunt efecte ale naţionalismului, atunci înseamnă că aceşti actori sociali participanţi la revoluţie, mulţi dintre ei iobagi analfabeţi, erau, de fapt, nişte militanţi naţionalişti, şi asta cu mult înainte ca ţăranii din Franţa, de exemplu, studiaţi de Eugene Weber, să fie animaţi de sentimente asemănătoare!

Fără îndoială că o schemă atât de simplistă, cum este cea pe care am schiţat-o mai sus, nu este aptă să ofere un răspuns pertinent, dar poate constitui un punct de plecare pentru întrebări şi nuanţări necesare. Majoritatea istoricilor români, care au preluat, ca unic fundal teoretic, chiar discursul autojustificativ al revoluţiei pe care au studiat-o, consideră că, într-adevăr, ţăranii români de la 1848 erau călăuziţi de idei naţionale. Chiar dacă acestea erau formulate şi difuzate de liderii lor instruiţi, ele au fost suficient de bine asumate şi conştientizate de către săteni pentru a-i determina să lupte şi să se sacrifice pentru cauza respectivă. Dacă această ipoteză se confirmă, înseamnă că teoria modernistă, a originilor recente şi elitare ale naţionalismului, nu se verifică în cazul românesc şi ascunde vicii serioase. Din păcate, istoricii de care aminteam au ignorat teoria socială şi nu şi-au dat osteneala să-şi examineze afirmaţiile în lumina acestor modele explicative, măcar pentru a le amenda, dacă nu pentru a şi le însuşi ca instrumente valabile de analiză.

La ora actuală, tezele moderniste, precum şi interpretările care pun accentul pe instrumentalizarea politică a naţionalismului sunt concurate de perspectiva „etnosimbolică", ilustrată de John Armstrong, Adrian Hastings şi, în primul rând, de Anthony D. Smith. Această teorie priveşte fenomenul naţional pe durată lungă şi consideră că naţiunile moderne au la bază solidarităţi *etnice* mult mai vechi, înrădăcinate în cultura şi memoria comunităţilor şi transmise prin intermediul miturilor, simbolurilor şi tradiţiilor

1. Ernest Gellner, *Naţiuni şi naţionalism*, Editura Antet, Bucureşti, 1997; Ernest Gellner, *Naţionalismul*, Editura Librom Antet, Bucureşti, 2001.
2. Eric J. Hobsbawm, *Naţiuni şi naţionalism din 1780 până în prezent. Program, mit, realitate*, Editura Arc, Chişinău, 1997; Eugene Weber, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France. 1870-1914*, Stanford University Press, Stanford, 1976.

istorice[1]. Cred că verificarea acestei teorii, inclusiv pe exemple româneşti, încercarea de a depista originile şi modalităţile de producere şi de transmitere a naţiunii – medievală? modernă? – reprezintă o miză fundamentală pentru cercetarea istorică şi socială, căreia încearcă să îi răspundă şi modestele rânduri de faţă.

În afară de această posibilă deplasare de accent la nivelul modelelor teoretice (de la modernism la etnosimbolism), atunci când abordăm problema mobilizării sociale de la 1848 trebuie să ţinem cont şi de câteva argumente de logică istorică elementară. Este evident că războiul civil, violenţa de masă, xenofobia ori sacrificiul personal nu sunt practici sau atitudini specifice doar epocii moderne, iar legitimarea lor s-a putut realiza, de-a lungul timpului, prin intermediul celor mai diverse ideologii şi sisteme prescriptive, de natură politică sau religioasă. Naţionalismul nu a fost singura metodă de mobilizare socială nici în trecut, şi nu este nici astăzi, chiar dacă în ultimele două secole a reuşit să joace un rol hegemonic în această privinţă. Iar capacitatea de distrugere nemaiîntâlnită pe care au evidenţiat-o revoluţiile şi războaiele totale moderne se datorează nu numai fermităţii convingerilor – fanatism a existat şi în alte epoci –, ci şi faptului că mijloacele de purtare a războiului au devenit tot mai eficiente.

În acest context teoretic, voi încerca să decelez, în cele ce urmează, motivaţiile participanţilor la violenţele desfăşurate pe parcursul revoluţiei, în graniţa năsăudeană şi în zonele apropiate. Ţăranii români care au omorât (uneori cu sălbăticie) ori s-au lăsat omorâţi (uneori cu eroism şi devotament) la 1848 au făcut acest lucru pentru că erau animaţi de idei naţionale sau din alte raţiuni? Ca să se apere, ca să se răzbune, de teamă, datorită constrângerilor exercitate de diverşi agenţi de recrutare, români, maghiari sau austrieci? Din sentimente de loialitate faţă de dinastie ori faţă de preoţii lor, ca să scape de corvezi sau să-şi redobândească păşunile pierdute, manipulaţi de instigatorii secreţi ai „camarilei vieneze" ori de tinerii intelectuali din propriul neam, naivi, idealişti, demagogi sau iresponsabili? Mi se pare evident că pretenţia de a privilegia un singur element dintr-o listă atât de complexă ar fi complet abuzivă. Factorii psihologici, economici, politici sau ideologici s-au suprapus, s-au exprimat unul prin celălalt şi s-au combinat în cele mai felurite proporţii, în nenumăratele situaţii particulare. Pe de altă parte, încercarea de a izola, din raţiuni metodologice, un anumit factor de cauzalitate sau chiar aceea de a identifica eventuale linii dominante, comportamente de masă repetitive, vizibile la nivel colectiv, pot constitui modalităţi legitime de cercetare.

*

* *

Faptele care s-au petrecut la 1848 pe teritoriul celor 44 de sate militarizate, aflate sub jurisdicţia regimentului al II-lea de graniţă românesc, cu sediul la Năsăud, sunt, în general, bine cunoscute[2]. În esenţă, este vorba despre o participare masivă a populaţiei

1. Pentru etnosimbolism, vezi lucrările lui Anthony D. Smith, *Naţionalism şi Modernism. Un studiu critic al teoriilor recente cu privire la naţiune şi naţionalism*, Editura Epigraf, Chişinău, 2002, pp. 178-205; *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, University Press of New England, Hanover, 2000, pp. 62-77.
2. O privire de ansamblu la Liviu Maior, *1848-1849. Români şi unguri în revoluţie*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1998, pp. 237-241. Cu detalii: George Bariţ, *Istoria regimentului*

rurale la războiul civil (izbucnit în luna octombrie), de partea austriecilor, fie în cadrul trupelor regulate ale regimentului, fie în formaţiuni neregulate, folosite de imperiali ca forţe de sprijin sau în operaţiuni de gherilă. Actorii acestor evenimente au fost, în primul rând, soldaţii-ţărani din zona Năsăudului, români de confesiune greco-catolică, încadraţi, în parte, de gradaţi şi ofiţeri inferiori conaţionali, ca şi de ofiţeri de origine străină, de limbă germană. Lor li se vor alătura însă şi iobagi din regiunile limitrofe (Cluj, Sălaj, Chioar), care vin şi ei la Năsăud pentru a se înrola sub steagurile colonelului Urban, comandantul regimentului grăniceresc.

Populaţia din satele grănicereşti era alcătuită din oameni liberi, scutiţi de obligaţiile iobăgeşti în schimbul serviciului militar. Chiar dacă regiunea, muntoasă, era săracă în resurse, grănicerii beneficiau totuşi de o soldă pe timpul serviciului şi aveau posibilităţi superioare de educaţie şi de promovare socială prin intermediul regimentului. Clerul sătesc de aici, aflat în subordonarea unui vicar cu sediul la Năsăud (care administra aşa-numitul „Vicariat al Rodnei"), era influenţat şi el, în mod pozitiv, de contactul cu autorităţile militare, care impunea un plus de rigoare şi de responsabilizare socială[1]. Chiar dacă nu avem multe cercetări cu privire la aceste aspecte, putem fi siguri de existenţa unor puternice sentimente de loialitate dinastică, stimulate de instrucţia şi experienţa militară. Amintirea împăratului „filoromân", Iosif al II-lea, sau participarea regimentului la războaiele antinapoleoniene conturaseră deja în memoria colectivă o tradiţie în acest sens, care servea ca liant ideologic şi reper identitar pentru întreaga regiune[2]. Este limpede că ţăranii năsăudeni de la 1848, în comparaţie cu sătenii din alte regiuni ale Transilvaniei, erau purtătorii unui bagaj ideologic mult mai bogat cu care vor intra în revoluţie.

3.2. *Ce spun documentele ?*

Documentele pe care le voi analiza în continuare, chiar dacă nu consemnează, de obicei, mărturii directe ale ţăranilor implicaţi, sunt totuşi destul de aproape de universul mental al acestora. Ele sunt redactate mai ales de autorităţi, de preoţi sau de ofiţeri localnici, care cunosc bine punctul de vedere al sătenilor şi interacţionează frecvent cu aceştia.

Izbucnirea revoluţiei în Imperiul Austriac, în martie 1848, a provocat o agitaţie politică şi socială care s-a extins cu repeziciune şi în Transilvania. Elitele au fost interesate îndeosebi de aspectele politice, inclusiv cele de ordin naţional, în timp ce aşteptările ţăranilor erau legate de îmbunătăţirea stării lor materiale prin abolirea iobăgiei şi reducerea diferitelor prestaţii şi impozite la care erau supuşi.

---

al II-lea românesc grăniţiar din Transilvania, Römer & Kamner, Braşov, 1874 ; Aurel Vaida, *Revoluţia de la 1848-1849 în nordul Transilvaniei*, Editura Academiei, Bucureşti, 1998 ; Ioan Pop, *Istoria regimentului II românesc de graniţă de la Năsăud (1762-1851)*, Editura Ardealul, Târgu-Mureş, 1999 ; Nicolae Bocşan, Valeriu Leu, *op. cit.* (vezi nota 1, p. 135), pp. 455-510.

1. Vezi Carl Göllner, *Regimentele grănicereşti din Transilvania. 1764-1851*, Editura Militară, Bucureşti, 1973 ; Mathias Bernath, *Habsburgii şi începuturile formării naţiunii române*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994, pp. 169-186.
2. Doru Radosav, *Arătarea Împăratului. Intrările imperiale în Transilvania şi Banat (sec. XVIII-XIX). Discurs şi reprezentare*, Presa Universitară Clujeană-Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002 ; Liviu Maior, *Românii în armata habsburgică. Soldaţi şi ofiţeri uitaţi*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2004.

În pofida existenţei acestui fundal încărcat de aşteptări şi tensiuni, de nemulţumiri, revendicări şi speranţe, documentele năsăudene ne arată că elitele locale propagau un mesaj extrem de prudent şi moderat, în primăvara anului 1848. Asemenea exemple întâlnim în circularele bisericeşti trimise de Ioan Lemeni, episcopul greco-catolic al Blajului, vicarilor şi protopopilor din eparhie, comunicate pe care aceştia le difuzau mai departe, în direcţia parohilor locali.

Într-o circulară din luna aprilie, vicarul Rodnei, Macedon Pop, care deţinea autoritatea ecleziastică în regiune, le cere preoţilor din subordine să-şi liniştească enoriaşii şi să le cultive sentimentul ascultării faţă de autorităţi. El pleacă de la constatarea tensiunilor care se manifestă în rândul populaţiei („întâmplările critice în care ne aflăm") şi priveşte cu nelinişte propagarea valului revoluţionar în rândurile acesteia:

> Unde veţi vedea că s-ar naşte projudeţe şi vorbe care ar fi spre tulburarea şi stricarea liniştii şi păcii publice, să le aduceţi aminte demândarea creştinilor de la începătoriul mântuirii dată, ca să dăm Împăratului ce i se cuvine Împăratului şi iarăşi cum că se cade să fim supuşi puterilor mai înalte şi în pace să aştepte hotărârea de la gubernium [...], încredinţându-se că după multă aşteptare or avea mângâiere, uşurare, şi drepturile – ca fieştecare seminţie, fără deosebirea naţiei (Religiei uniţi întru aseminea s-a primit) – se făgăduieşte...[1].

Dacă facem abstracţie de redactarea sa destul de obscură, textul este extrem de relevant pentru mesajul pe care elita bisericească românească îl transmite în rândul ţăranilor. După cum va arăta evoluţia sa ulterioară, vicarul Pop nu era un spirit conformist, dimpotrivă, a acţionat în lunile următoare ca purtător de cuvânt foarte activ al năsăudenilor. Discursul său moderat din aprilie arată însă că el pleacă iniţial de pe o poziţie legalistă, în care fidelitatea faţă de împărat reprezintă elementul ideologic central, care trebuie să legitimeze conduita publică şi politică a românilor. El nu ignoră realităţile, este conştient de existenţa nemulţumirilor şi a unor revendicări juste („după multă aşteptare or avea mângâiere"), dar acestea nu pot fi soluţionate decât de autorităţi, iar populaţia trebuie să aştepte cu pasivitate şi docilitate momentul respectiv.

Interesantă este şi menţionarea aspectului naţional: reformele aşteptate vor satisface doleanţele tuturor „naţiunilor" ardelene, fără discriminări. Este evidentă existenţa unui sentiment al identităţii comunitare a năsăudenilor, exprimat de elitele lor. Binele aşteptat se va răsfrânge asupra acestei comunităţi, în ansamblul său, iar comunitatea respectivă este definită prin dimensiunea etnică („seminţia"), dar şi prin cea religioasă: românii năsăudeni se identifică şi se diferenţiază prin confesiunea lor greco-catolică. Se observă că în conceptul de naţiune pe care îl vehiculează Pop se prelungesc încă tradiţii medievale. Mai întâi, este vorba de înţelegerea „naţiunii" ca o corporaţie privilegiată, una dintre acele *natio* multiple care alcătuiesc corpul politic transilvan. În al doilea rând, ea nu este definită exclusiv pe criterii etnice sau de limbă (în spirit modern, herderian), ci este o comunitate care, deşi se individualizează prin mărci proprii (în cazul de faţă este încă o

1. Ioan Bolovan, Adrian Onofreiu (coord.), *op. cit.* (vezi nota 1, p. 136), p. 43. În citatele folosite am recurs la o transcriere mai interpretativă, acolo unde am crezut că pot reda mai fidel sensul textelor şi pronunţia din epocă. Cititorul interesat de acurateţea filologică va merge la ediţia originală.

„naţiune-confesiune"), nu fiinţează decât în virtutea recunoaşterii sale politice, la nivel constituţional. Ca în Evul Mediu, „naţiunea" este încă (şi) o formă de structurare politică a unei comunităţi (socială, religioasă, etnică), în vederea reprezentării sale în faţa Principelui, adică se prezintă ca un element component al unui regim de stări. De aceea, vicarul Pop continuă să vorbească încă despre „românii uniţi" ca despre o categorie distinctă în raport cu ortodocşii (la fel cum făceau şi clericii greco-catolici din secolul al XVIII-lea) sau, în alte documente, despre „naţiunea secuiască", o comunitate diferită de „naţiunea ungurească"[1].

Trebuie menţionat şi faptul că textul acestei circulare, ca şi al celor ulterioare evidenţiază limpede, cred eu, opiniile *personale* ale vicarului năsăudean. În principiu, circularele vicarilor şi protopopilor trebuiau să transmită preoţilor din subordine comunicatele episcopale (care, la rândul lor, exprimau de multe ori punctul de vedere al autorităţilor civile). Pentru a face însă acest mesaj mai inteligibil pentru preoţi şi enoriaşi, vicarul Pop intervine cu propriile sale interpretări şi explicitări, ceea ce ne permite să sesizăm cu uşurinţă diferenţele dintre mesajul iniţial, transmis de episcopul Lemeni, şi punctul de vedere personal al clericului năsăudean.

Într-o altă circulară, din 27 aprilie 1848, el transmite preoţilor cererea episcopului de a-i opri pe delegaţii ţăranilor să participe la adunarea populară care urma să se întrunească la Blaj[2]. Proclamaţiile prin care s-a lansat chemarea ţăranilor la Blaj (şi care fuseseră alcătuite de intelectualii români radicali) sunt privite cu toată rezerva (autorii lor sunt „neodihniţi şi turburători a rândului bun"). Ce-i drept, în acest caz vicarul Pop se abţine de la orice comentariu personal, aşa că nu putem şti dacă era de acord sau nu cu această interdicţie episcopală.

La sfârşitul lunii mai, el comunică preoţilor rezultatele adunării desfăşurate la Blaj, în 15-17 mai. Sunt rezumate aici, foarte clar, toate revendicările politice, care sunt în primul rând de natură naţională: egalitatea „naţiei româneşti" cu maghiarii, saşii şi secuii, reprezentarea românilor în Dietă, proporţional cu numărul lor, folosirea limbii române în administraţie şi justiţie, amânarea discutării unirii Ardealului cu Ungaria. Acestora li se adaugă desfiinţarea iobăgiei „în Provinţie", adică pe teritoriul comitatelor (lucru care nu îi interesa prea mult pe locuitorii din graniţa militară) şi, în final, „unele îmbunătăţiri" pentru grăniceri, ca şi în chestiunile bisericeşti, adică singurele aspecte care îi priveau în mod special pe năsăudeni[3].

Se pune întrebarea: oare ce vor fi înţeles ţăranii din acest program? În mod relevant, făcând preoţilor comunicarea respectivă, vicarul Pop nu le cere acestora să o aducă la cunoştinţa ţăranilor, aşa cum era cazul cu celelalte circulare, probabil tocmai datorită conţinutului său prea elevat. Dimpotrivă – spune Pop –, ţăranilor, adunaţi în cimitir, nu li se vor citi decât apelurile episcopului cu privire la „ascultarea către superiori". Fără îndoială însă că şi ţăranii năsăudeni aflaseră de adunarea de la Blaj, unii poate chiar participaseră la ea, dar este greu de estimat care era reacţia lor faţă de programul enunţat.

Nu putem decât să remarcăm abilitatea cu care liderii politici ce formulaseră acest program amestecau, în mod deliberat, revendicările politice cu cele sociale. Desfiinţarea

1. *Ibidem*, p. 46.
2. *Ibidem*, p. 45.
3. *Ibidem*, p. 46.

iobăgiei era, în mod evident, o cerere inteligibilă pentru ţărani, dar lucrurile erau astfel prezentate ca şi când satisfacerea ei ar fi fost condiţionată de soluţionarea aspectelor politice : respingerea uniunii cu Ungaria, deputaţi români în Dietă etc. Putem bănui că în acest fel li se inculca ţăranilor şi sentimentul că trebuie să aibă încredere în aceşti lideri naţionali, tineri intelectuali necunoscuţi lor până atunci. În ei trebuiau să-şi pună speranţele de acum înainte, iar această legătură urma să fie legitimată de noua solidaritate de tip naţional, care îi reunea pe ţărani şi pe liderii lor intelectuali sub aceeaşi flamură politică.

Activitatea tinerilor „agitatori" era însă pusă sub semnul întrebării de alte instanţe, de pildă de comunicatele autorităţilor sau de circularele preoţeşti care îi condamnau pe „tulburătorii" liniştii publice. În plus, în scurt timp, toate tendinţele şi „partidele" care se manifestau divergent în revoluţie îşi vor trimite în teritoriu propriii lor „agitatori", fie că era vorba despre intelectualii români, despre adepţii revoluţiei maghiare sau despre cei care propovăduiau loialitatea faţă de împărat. Desigur, pentru majoritatea ţăranilor români, principala autoritate ideologică, instanţa care le transmitea în mod obişnuit, până atunci, şi mesajele politice, era parohul local. În situaţiile în care „agitatorul" era chiar preotul locului, sau măcar tânărul fiu al acestuia, de obicei student la vreun seminar teologic, atunci ţăranii puteau fi afiliaţi mult mai uşor la una dintre „cauzele" revoluţionare.

Vara anului 1848 a fost un răstimp al tensiunilor şi confuziilor, care a pregătit terenul pentru izbucnirea războiului civil din toamnă. Documentele năsăudene ilustrează şi ele foarte bine „criza loialităţilor" (cum o numeşte Liviu Maior[1]), provocată, în primul rând, de distanţarea treptată a revoluţiei maghiare de austrieci. Iniţial, în primăvară (când preoţii români predicau ascultarea deplină faţă de autorităţi), împăratul, guberniul Transilvaniei, nobilii proprietari şi oficialităţile militare alcătuiau cu toţii, în mod indistinct şi solidar, baza instituţională a ordinii care trebuia apărată, inclusiv de către ţăranii români, pentru a dovedi în acest fel că sunt cetăţeni loiali, care merită să fie recompensaţi pentru atitudinea lor responsabilă. Din vară însă, începe o concurenţă acerbă a etichetărilor negative, iar „agitatorii" şi „instigatorii", până atunci o prezenţă oarecum difuză şi misterioasă, încep să fie tot mai clar identificaţi cu reprezentanţii vizibili ai taberei adverse.

Procesul de identificare a adversarului, de construire simbolică a unor tabere rivale a reprezentat principala metodă de coagulare a unor noi loialităţi, mecanismul prin care oamenii au fost împinşi să se separe şi apoi să se dezlănţuie violent unii asupra celorlalţi. Acest lucru s-a realizat prin discurs politic, prin zvonuri şi ştiri terifiante despre atrocităţile comise de adversari, prin afişarea semnelor de identificare ideologică (steaguri, cocarde, uniforme), menite să instituie linii de demarcaţie între combatanţi[2].

Este destul de inutil să ne întrebăm cât a fost manipulare şi instigare deliberată în acest proces şi cât a fost participare voluntară. După cum ne arată François Furet,

1. Liviu Maior, *op. cit.* (vezi nota 2, p. 139), pp. 77 *sqq*.
2. Vezi Gelu Neamţu, „Aspecte comportamentale în primăvara revoluţiei de la 1848 din Transilvania", *Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie „A.D. Xenopol"*, XXV, 1988, nr. 1, pp. 311-318 ; Gelu Neamţu, *Simboluri naţionale în timpul revoluţiei de la 1848 din Transilvania*, în volumul Nicolae Bocşan, Nicolae Edroiu, Liviu Maior, Aurel Răduţiu, Pompiliu Teodor (coord.), *D. Prodan. Puterea modelului*, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 1995, pp. 173-189.

ideologia revoluţionară, „discursul despre putere" al revoluţiei, reprezintă un mecanism impersonal suficient de puternic pentru a împinge mulţimile în infernul violenţei[1]. Fără îndoială că fiecare individ (paşnic până atunci) care a pus mâna pe armă a avut motivul său personal să o facă, după cum este tot atât de clar că fiecare tabără implicată în lupta pentru putere a făcut tot posibilul să instige şi să manipuleze oamenii, prin orice metodă, în serviciul cauzei sale.

În 6 iunie 1848, o nouă circulară a vicarului Pop pune problema loialităţii faţă de stăpânire, în termenii cei mai categorici:

> Măcar că în acest Vicariat, lauda lui Dumnezeu, până acuma îi pace şi linişte, şi îi bună nădejde că şi de acuma înainte va fi, totuşi, fiindcă oameni maliţioşi, pizmaşi, a tot rândul bun îndemnători şi aţâţători de popor spre neascultare pot fi, şi, de nu sunt, pot veni de aiurea, unde, cu durere, se află mulţi, vi se comunică Circularu Măriei Sale Domnul Episcop [...] Aduceţi poporului aminte în beserică datoriile către stăpânire, arătându-le relele urmări care ar veni când unii şi alţii ar lăsa a se încelui de nişte oameni blăstămaţi, aduceţi aminte de jurământul care l-au pus înaintea lui Dumnezeu şi prin care ei s-au făgăduit a fi ascultători până la moarte, a apăra Patria şi Tronul cu primejdia vieţii, puneţi-le înainte câte bătăi, omoruri, jefuiri şi alte rele au fost în patria aceasta până a nu veni sub sceptru părinţeştii case austriece, turci, tătari şi alte ginte barbare vine, omoară, aprinde, oameni cu miile în robie duce [...], iară de la anul 1696, de când popoarele acestii patrii au închinat-o domnitorilor din casa austrie, pace şi linişte. Drept este şi se cuvine ca să fim ascultători şi credincioşi supuşi Înălţatului Împărat şi celor puşi de la Înălţatul Împărat, să rugăm pe Dumnezeu ca cu braţul său cel tare să-l sprijonească şi ajute în contra potrivnicilor[2].

Textul este edificator pentru confuzia politică de la acea dată. Principalul său mesaj era acela că autoritatea împăratului ar fi contestată de nişte instigatori neprecizaţi, dar extrem de periculoşi. Apelul la solidarizarea în jurul Tronului era formulat în termeni dramatici, de parcă, într-adevăr, tătarii invocaţi s-ar fi aflat din nou la porţile Transilvaniei, cu atât mai surprinzător, cu cât aproape nimeni, la data respectivă, nu contesta deschis autoritatea imperială, incluzând aici guvernul maghiar al contelui Batthyány, confirmat de împărat. Extrem de solicitantă era invocarea jurământului militar de fidelitate depus de grăniceri, care avea pentru ei o valoare deosebită şi era respectat cu sfinţenie.

Cu gândul la ruptura care se va petrece în toamnă, am putea crede că textul este scris de pe poziţii „proaustriece" şi „anti-maghiare", iar „instigatorii" care trebuie urmăriţi cu vigilenţă ar fi militanţii kossuthişti. Nimic mai fals însă, deoarece această circulară este trimisă de episcopul Lemeni, care se afla în relaţii bune cu autorităţile maghiare ale Principatului, iar în toamnă va trece în mod deschis de partea revoluţiei ungare şi a guvernului de la Pesta. În aceste condiţii, sensul circularei, aşa cum o gândise Lemeni, era exact contrar. „Instigatorii" nenumiţi sunt pentru el tinerii intelectuali români radicali, pe care opinia publică maghiară îi socotea agenţii secreţi ai „camarilei vieneze", uneltele reacţiunii şi moştenitorii politici ai lui Metternich, cei care subminau revoluţia ungară, recunoscută şi îmbrăţişată – nu-i aşa? – de către împărat. Ceea ce pare derutant este că

1. Vezi François Furet, *Reflecţii asupra Revoluţiei Franceze*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.
2. Ioan Bolovan, Adrian Onofreiu (coord.), *op. cit.* (vezi nota 1, p. 136), p. 47.

simbolul politic în numele căruia preoţii şi enoriaşii sunt invitaţi să se solidarizeze şi să-şi exercite vigilenţa este tot împăratul, deşi ordinea la care se gândea Lemeni era, de fapt, cea a revoluţiei maghiare.

Se observă aşadar că împăratul reprezenta principiul legitimant suprem al oricărei acţiuni politice. Doar în numele lui se putea cere poporului, respectiv românilor în cazul de faţă, să se implice, indiferent de partea cărei cauze, la fel cum pentru revoluţionarii francezi, de toate orientările, principiul legitimant era „voinţa naţională" sau republica, iar pentru comuniştii de mai târziu (fie că erau sovietici sau chinezi) fidelitatea faţă de doctrina marxist-leninistă.

Această poziţie hegemonică pe care o ocupă principiul imperial în peisajul ideologic de la 1848 pune foarte serios sub semnul întrebării ideea că naţionalismul ar fi reprezentat o motivaţie ideologică de substanţă pentru masele cărora li se adresau aceste mesaje. Se ştie că principala teză a naţionalismului este tocmai aceea că loialitatea faţă de naţiune trebuie să stea pe primul-plan. Or, după cum observăm, în cazul de faţă împăratul este cel care ocupă locul respectiv. Este adevărat că intelectualii români naţionalişti încearcă să suprapună, cu abilitate, cele două principii ideologice. Românii – spun ei – trebuie să lupte pentru împărat şi pentru naţiune, ceea ce înseamnă acelaşi lucru[1] (la fel cum pentru maghiari, în vara lui 1848, lupta pentru atingerea obiectivelor propriei revoluţii, în care se loveau de uneltirile „camarilei vieneze", era una dusă încă tot în respectul ordinii legale, dinastice). Dar această „parazitare" retorică a principiului dinastic de către cel naţional nu face altceva decât să mărturisească slăbiciunea celui din urmă. Ar fi putut fi convinşi ţăranii români sau măcar preoţii lor să se ridice „pentru naţiune", dar împotriva împăratului? O asemenea opţiune putea fi, eventual, la îndemâna unor intelectuali mai sofisticaţi, dar lipseşte complet din mesajele adresate ţărănimii.

Revenind la circulara din 6 iunie, trebuie subliniat şi faptul că mesajul ei „proimperial" putea fi interpretat de vicarul Pop şi de enoriaşii săi în funcţie de propriile lor afilieri politice, care începeau deja să se contureze şi care se opuneau celor asumate de episcopul Lemeni. Pe măsură ce confuzia politică se va limpezi, până în toamnă, cristalizându-se cele două tabere („ungurii rebeli", respectiv „popoarele credincioase" cu românii ardeleni în fruntea lor), apărarea „ordinii legale şi dinastice" avea să fie interpretată ca un gest de loialitate faţă de tabăra proaustriacă, şi nu faţă de cea promaghiară, aşa cum dorea episcopul Lemeni.

Faptul că exista o concurenţă acerbă a mesajelor politice îndreptate în direcţia ţăranilor români, cu scopul de a-i câştiga de o parte sau alta, folosindu-se aceeaşi retorică destul de găunoasă, însoţită de ameninţări, este evidenţiat într-un mod savuros şi de către Mihail Maximilian, protopopul Haţegului. Arătând că grănicerii haţegani, care ţineau de regimentul de la Orlat, au refuzat să arboreze drapelul maghiar, încălcând în acest fel ordinele comandanţilor, Maximilian îi disculpă pe preoţii învinuiţi pe nedrept că ar agita spiritele:

> Cine-i învaţă despre aceea? Nu ştiu, că noi, preoţii, nu îndrăznim a-i învăţa mai multe decât sună ţircularele venite, că suntem şi de români şi de unguri ameninţaţi cu pierderea vieţii, de când a răsărit libertatea, egalitatea şi frăţietatea[2].

1. Vezi, de exemplu, textul jurământului rostit la Blaj, în 15 mai 1848, în volumul Ştefan Pascu (sub red.), *Documente privind revoluţia de la 1848 în Ţările Române. C. Transilvania*, vol. IV, Editura Academiei, Bucureşti, 1988, pp. 40-41.
2. Liviu Maior, *op. cit.* (vezi nota 2, p. 139), p. 88.

Aceeaşi postură dificilă, în care se aflau preoţii acuzaţi că ar fi promaghiari „antinaţionali" de către intelectualii români, şi proaustrieci „reacţionari" de către episcop sau autorităţile Principatului, este mărturisită de vicarul Macedon Pop :

> Atunci iară au început a voma câte toate în contra preoţilor, cari aci a se descrie omenia nu îngăduie. Şi oare care-i cauza acestei înverşunări în contra nevinovaţilor preoţi ? [...] Am ajuns în mod nevinovat cu corabia între Scyllam et Charibdim. Aici stau oamenii şi ne pun pe foc [...] Trebuie să buduluim în lumea largă, însă nu ştim unde, că în toată Europa sunt mişcări politice. Poate în Africa meridională am avea loc[1].

Alte două documente, din lunile iunie şi iulie, evidenţiază şi mai bine felul în care se manifesta, pe ansamblul ţărilor Coroanei Sfântului Ştefan, „criza loialităţilor", loialităţi împărţite între Curtea de la Viena şi guvernul maghiar. De asemenea, ele ne dezvăluie manevrele abile prin care cercurile imperiale vor încerca (şi în cele din urmă vor reuşi) să îşi asigure fidelitatea grănicerilor. Cu toate că regimentele de graniţă trec acum sub autoritatea guvernului maghiar, şi asta chiar prin ordinul împăratului[2], Curtea reuşeşte să îşi păstreze totuşi controlul asupra lor, inclusiv printr-o utilizare iscusită a retoricii dinastice.

Fără îndoială, nu trebuie să subestimăm nici ceilalţi factori care au modelat atitudinea trupelor de grăniceri, respectiv sentimentele şi ideile naţionale cultivate de ofiţeri şi elite. Croaţii, sârbii şi românii se vor alătura cu entuziasm austriecilor şi ca reacţie la politica de maghiarizare promovată de guvernul Ungariei, după cum regimentele secuieşti, după o serie de ezitări în vara anului 1848, vor trece totuşi de partea revoluţiei maghiare, în pofida loialităţii pe care o datorau împăratului. Pe de altă parte, nu trebuie scăpat din vedere nici faptul că austriecii (ca şi maghiarii) au speculat acest potenţial naţionalist, l-au alimentat şi l-au instrumentalizat în beneficiul propriu. Nu întâmplător, pe teritoriul regimentelor de graniţă, sub conducerea unor ofiţeri imperiali, cum au fost banul Jellačić, în Croaţia, voievodul Šupljikac, în graniţa sârbească, sau locotenent-colonelul Urban, la Năsăud, s-au constituit cele mai importante focare de rezistenţă locală împotriva revoluţiei maghiare. Combinaţia ideologică redutabilă dintre loialismul dinastic şi onoarea militară, profesate de ofiţeri, ca şi de soldaţi, pe de o parte, şi naţionalismul incipient care se dezvolta la nivelul elitei, pe de altă parte, au asigurat o motivaţie solidă celor care au luptat pe aceste fronturi, pe măsura idealismului adversarilor lor, care se băteau pentru cauza libertăţii maghiare.

La 10 iunie 1848, un manifest semnat de împăratul Ferdinand (păstrat într-o versiune locală, românească) îi informa pe grăniceri cu privire la trecerea lor în subordinea guvernului maghiar – o nouă concesie smulsă Curţii vieneze de către liderii de la Pesta. Faptul că, de acum înainte, trebuie să asculte de ordinele palatinului Ungariei şi ale cabinetului maghiar nu afectează însă cu nimic nici autoritatea supremă a împăratului, nici loialitatea pe care o datorează în continuare autorităţilor, chiar şi în această nouă formă :

> Când, dară, ascultaţi şi împliniţi poruncile acestora, nu faceţi alta decât numai arătaţi supunerea aceea care şi până acuma către noi şi către ţară cu adevărată credinţă aţi

1. Ioan Bolovan, Adrian Onofreiu (coord.), *op. cit.* (vezi nota 1, p. 136), p. 68.
2. *Ibidem*, p. 48.

arătat-o [...] Vă chemăm ca locţiitorului crăiesc şi Guvernului nostru unguresc totdeauna şi în toate să vă supuneţi : să nu primejduiţi bunăstarea voastră şi a pruncilor voştri prin împotrivire şi să nu mânjiţi cinstea şi credinţa românilor către Curtea noastră împărătească de atâtea ori arătată[1].

Tonul este unul de avertisment, deoarece exista temerea că grănicerii ar putea să se răzvrătească împotriva noii conduceri care li se impunea. Dar în acest caz, sugerează comunicatul, însăşi ideea de autoritate politică, precum şi întreaga ordine publică ar fi compromise şi s-ar prăbuşi. În acelaşi timp, ostaşii sunt asiguraţi că nimic nu se va schimba în esenţă : împăratul va rămâne acelaşi reper suprem pentru ei.

Pe de altă parte, nu trebuie să scăpăm din vedere contextul în care a fost emis acest manifest. Împăratul era presat de guvernul maghiar al contelui Batthyány Lajos să dezavueze revolta deschisă a grănicerilor croaţi, conduşi de banul Jellačić, împotriva autorităţilor de la Pesta ; aceasta este „împotrivirea" la care se face aluzie. Ştim însă că împăratul practica un joc dublu, deoarece banul croat se va bucura în continuare de încrederea suveranului şi a cercurilor de la Curte, ostile Ungariei, şi va pregăti nestânjenit intervenţia din toamnă împotriva guvernului maghiar[2] .

Cel de-al doilea document, din luna iulie, ilustrează perfect tocmai acest tip de joc dublu, pe care Viena îl practica, la fel ca în Croaţia, şi în graniţa năsăudeană. Deşi împăratul aprobase unirea Transilvaniei cu Ungaria şi, în acest fel, respinsese revendicările naţionale ale românilor, proclamaţia respectivă încearcă să atenueze efectele simbolice ale acestei măsuri şi să menţină loialitatea grănicerilor faţă de împărat. Mai mult chiar, documentul subminează ideea uniunii Ardealului cu Ungaria şi prezintă acest lucru ca şi când însuşi împăratul ar fi de acord cu anularea propriilor sale hotărâri. Evident, documentul nu este semnat, tocmai pentru a întreţine ambiguitatea şi a nu crea complicaţii politice în raporturile cu autorităţile maghiare din Transilvania. El poate fi atribuit însă, cu uşurinţă, unor intelectuali români, probabil ofiţeri, care acţionau în conivenţă cu cercurile militare austriece ostile revoluţiei maghiare. La Năsăud, aceste cercuri îl aveau ca exponent pe locotenent-colonelul Karl Urban, la acea dată adjunct la comanda regimentului.

Şi acest document pune un mare accent pe jurământul de credinţă datorat de grăniceri suveranului lor. După cum vor dovedi evenimentele ulterioare, acest simbol al onoarei militare va juca un rol esenţial în conduita soldaţilor năsăudeni. Se ridica însă următoarea întrebare : cine va fi beneficiarul jurământului ? Împăratul Austriei şi marele principe al Transilvaniei, Ferdinand I, sau regele Ungariei, Ferdinand al V-lea (de fapt, aceeaşi persoană !), noul suveran pe care aprobarea unirii Ardealului cu Ungaria, împotriva dorinţei românilor, îl dăduse ostaşilor năsăudeni ? În numele cui şi pentru interesele cărei patrii avea să fie plătit tributul de sânge reclamat de acest angajament, mai ales în condiţiile în care guvernul maghiar făcea recrutări şi decretase mobilizarea ?

Soldaţi români grăniceri ! Jurământul pe care voi l-aţi depus pe numele Împăratului şi marele Principe al Transilvaniei să nu-l uitaţi [...] În 30 mai 1848, Dieta Transilvaniei adunată la Cluj proclamă uniunea, adecă întruparea de tot şi prefacerea Ardealului în

1. *Ibidem*.
2. Jean-Paul Bled, *Franz Joseph*, Editura Trei, Bucureşti, 2002, p. 94.

Ungaria [...]; prin urmare şi Împăratul nost Ferdinand are să peardă titula de mare principe al Ardealului, supt care titulă îi juraţi voi credinţă. Acestea sunt nişte fapte şi împrejurări care pe cei dedesprinşi în trebile politice îi poate uşor amăgi sau ameţi. Voi, fraţilor, să nu alunecaţi întru nimica. Este adevărat că Dieta Ardealului, prin lucrarea sa din 30 mai, se desleagă pe sine de jurământul către marele Principe al Transilvaniei; acelaşi este într-o persoană şi împărat al Austriei, de către care nu vă poate despărţi nimeni, căci el este tot Ferdinand I şi pentru voi, care în adunarea generală a românilor aţi protestat în contra Uniunii, e totodată şi mare principe al Transilvaniei. Deci voi, soldaţilor grăniceri români, mai înainte de a face un pas, să cereţi a vi se arăta şi a vi se deslusi curat constituţiunea ţării noastre, care să fie şi românească, după pofta naţiunii române dechiarată în adunarea generală, pe care voiţi a jura cum jură toată armata monarhiei. Să vi se împărtăşească şi forma jurământului, prin ofiţeri şi preoţi, înainte de a vă jura supt steag, ca nu cumva să fiţi amăgiţi [...] Până când nu vi s-or împlini aceste drepte cereri, voi nu cumva să vă amăgiţi a ieşi din patria voastră numai la porunca vreunor străini. Pe voi astăzi vă îndatoreşte numai porunca Împăratului şi numai la comanda acelora să vă supuneţi cari vă vor arăta subscrierea adevărată a numelui împăratului Ferdinand I [...] Fiţi tot bravi şi eroi, însă cercetaţi foarte bine pentru cine şi asupra cărora vă mână să vă vărsaţi sângele. Aveţi iubire către naţiunea română şi încredere în numele împăratului Ferdinand[1].

Extrem de important este şi apelul final, care îi invita pe grăniceri să nu meargă la luptă împotriva oricui. Cei vizaţi prin această formulă erau, de fapt, grănicerii sârbi „rebeli" împotriva cărora guvernul maghiar intenţiona să trimită inclusiv soldaţi români, intraţi de curând în subordinea sa. Iar în spatele tuturor acestor alianţe şi solidarizări, care prefigurau confruntările din toamnă, putem întrezări, regizate cu abilitate, manevrele imperiale, bazate pe loialismul dinastic şi pe onoarea militară, dar şi pe specularea sentimentelor naţionale ale grănicerilor.

Am putea fi sceptici cu privire la importanţa acestor aspecte pur formale, care ţineau de titulatura suveranului sau de „forma" jurământului, dacă istoria revoluţiei nu ne-ar fi oferit o confirmare extraordinară a eficacităţii respectivelor metode de mobilizare ideologică. Este vorba despre bine cunoscuta epopee a batalionului nr. 1, din cadrul regimentului năsăudean, care a fost trimis, în luna iulie, în Ungaria, la cererea guvernului maghiar, pentru a lupta împotriva grănicerilor sârbi răsculaţi[2]. Vreme de un an de zile, până la sfârşitul revoluţiei, soldaţii batalionului vor refuza cu o consecvenţă incredibilă să se supună ordinelor legale pe care le primeau, invocând un singur motiv: faptul că jurământul de credinţă pe care l-au depus faţă de împăratul Ferdinand nu le permitea să lupte sub steagul guvernului maghiar. Remarcabilă este şi împrejurarea că iniţiativa a aparţinut, aproape tot timpul, soldaţilor şi gradaţilor, adică, în fond, unor simpli ţărani părăsiţi de ofiţerii lor, internaţi şi mutaţi prin toate cazărmile din Ungaria, încarceraţi şi ameninţaţi cu execuţia.

1. Ioan Bolovan, Adrian Onofreiu (coord.), *op. cit.* (vezi nota 1, p. 136), pp. 49-51.
2. Vezi Virgil Şotropa, „Păţaniile Batalionului I năsăudean în 1848-1849", *Arhiva Someşană*, 1930-1931, nr. 14, pp. 379-413; Nicolae Bocşan, Valeriu Leu, *op. cit.* (vezi nota 1, p. 135), pp. 491-502 (jurnalul caporalului Mihai Candale).

Tot atât de ieşit din comun este şi faptul că pe parcursul unui război civil care a cunoscut atâtea orori, grănicerii năsăudeni nu au fost trimişi în faţa plutonului de execuţie, deşi s-ar fi putut găsi cu uşurinţă o motivaţie legală în acest sens. A contribuit la salvarea lor, probabil, fermitatea şi solidaritatea de care au dat dovadă, care a impresionat logica militară a comandanţilor maghiari cu care au venit în contact, în fapt şi ei foşti ofiţeri ai armatei imperiale. Grănicerii români nu au invocat nici un moment vreun motiv politic al nesupunerii lor (ceea ce ar fi furnizat o motivaţie pentru tratarea lor ca rebeli), ci doar faptul că nu pot să execute, în mod legal, ordinele primite, datorită jurământului depus. Iar în faţa încercărilor repetate de a-i determina să jure pe Constituţia şi drapelul maghiare, au refuzat să se supună în ideea că nu pot fi dezlegaţi de jurământul anterior. În fond, nici maghiarii nu îi puteau condamna legal pentru nesupunere, atâta vreme cât grănicerii nu depuseseră un jurământ care să îi lege de această nouă cauză. În orice caz, indiferent dacă supravieţuirea lor s-a datorat acestor subtilităţi ale onoarei militare sau doar hazardului, fapt este că aceşti soldaţi-ţărani au oferit un exemplu greu de egalat de devotament şi loialitate, de angajare necondiţionată faţă de o anumită cauză.

Cum s-a ajuns însă ca soldaţii năsăudeni să se comporte în acest mod, într-o perioadă (vara anului 1848) în care chiar unii generali austrieci, derutaţi de ambiguităţile politicii imperiale – cum era, de exemplu, generalul Puchner, comandantul trupelor din Transilvania –, colaborau cu autorităţile maghiare şi le acordau asistenţă până şi în activităţile de recrutare? Formularea unui răspuns la această întrebare ne trimite la acţiunile de culise desfăşurate de cercurile austriece conservatoare, coordonate, la Viena, de prinţul Alfred Windischgrätz. Respectivii politicieni şi militari preconizau o ruptură cu guvernul maghiar şi au pregătit terenul cu grijă, din timp, în acest sens[1]. La Năsăud, instrumentul lor a fost locotenent-colonelul Karl Urban, cel care va conduce cu succes, în toamna anului 1848, acţiunea de recucerire a nordului Transilvaniei, bazându-se pe regimentul năsăudean şi pe sprijinul populaţiei româneşti din regiune.

Deşi istoricii români nu au căutat în arhivele militare austriece probe care să verifice un asemenea scenariu, există indicii care ne arată că mobilizarea exemplară a grănicerilor năsăudeni a fost coordonată de Urban, evident, pe fondul nemulţumirilor faţă de politica revoluţiei maghiare, ca şi al loialismului dinastic existent în regiune. În iulie 1848, de exemplu, la plecarea batalionului nr. 1 în Ungaria, Urban rosteşte o cuvântare prin care îi incită, de fapt, pe soldaţi la nesupunere, cerându-le să nu lupte împotriva grănicerilor sârbi:

> Li se expuse, în termenii cei mai pătrunzători şi cu accentuarea urmărilor sinistre, ca nu cumva să asculte de asemenea ordin şi în nici un chip să nu încerce de a sfărâma prin astfel de lupte legăturile de concordie care existau între trupele grănicereşti[2].

Este evident că în lunile următoare soldaţii batalionului nu au făcut altceva decât să respecte cu sfinţenie acest ordin, primit la plecare din partea comandantului lor.

---

1. Pentru aceste aspecte vezi Erich Zöllner, *Istoria Austriei*, Bucureşti, 1997, pp. 437, 440; A.J.P. Taylor, *Monarhia Habsburgică. 1809-1918*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2000, pp. 59-60, 68-69; Jean Bérenger, *Istoria Imperiului Habsburgilor. 1273-1918*, Editura ALLFA, Bucureşti, 2000, p. 411; Jean-Paul Bled, *op. cit.*, pp. 88-92, 94-96.
2. Liviu Maior, *op. cit.* (vezi nota 2, p. 139), p. 100.

Un indiciu şi mai transparent ne este furnizat de îndelungata şedere a lui Urban în capitala imperiului, pe parcursul lunii august, într-o perioadă în care agravarea situaţiei din Transilvania ar fi reclamat prezenţa sa la post. În fapt, după toate probabilităţile, Urban a plecat la Viena tocmai pentru a primi instrucţiunile necesare în vederea acţiunii din toamnă, lucru pe care îl sugerează şi George Bariţ:

> Populaţia întreagă bărbătească din regimentul al doilea intră în 1848 în acţiune belică numai toamna, sub comanda vicecolonelului său Urban, căruia îi trecuse prin cap ca să meargă în acel an la Viena, de unde se reîntoarse cu oareşcare instrucţiuni confidenţiale, pe temeiul cărora nu numai apucă comanda regimentului, ci provocă şi pe românii provincialişti la jurământ sub drapelul imperial şi la arme în contra insurgenţilor maghiari[1].

În orice caz, toate demersurile întreprinse de Urban, începând cu primele zile ale lunii septembrie (după întoarcerea lui la Năsăud), şi înainte ca ruptura dintre Viena şi Pesta să se producă, ne arată că el acţiona în virtutea unui plan prestabilit, cunoscând intenţia Curţii vieneze de a înăbuşi revoluţia maghiară. Ne putem gândi chiar la o coordonare a operaţiunilor întreprinse pe diferite fronturi (ceea ce nu este deloc surprinzător pentru o acţiune planificată militar), dacă ţinem cont de faptul că exact în momentul în care banul Jellačić trecea Drava şi pătrundea în Ungaria (pe 11 septembrie), la Orlat şi la Năsăud, în zilele de 10-14 septembrie, se desfăşurau cele două adunări care dădeau semnalul înrolării ţăranilor români în armata imperială[2]. În nordul Transilvaniei, Urban se va dovedi extrem de energic, intrând chiar în conflict cu generalul Puchner, comandantul suprem de la Sibiu, care continua să colaboreze cu autorităţile maghiare. După ce îl înlătură de la comanda regimentului pe predecesorul său, colonelul Jovich, un personaj lipsit de fermitate, Urban începe o vastă acţiune de recrutare în armata imperială, desfăşurată atât pe teritoriul militarizat năsăudean, cât şi în zonele limitrofe, din comitate. În paralel, el acordă sprijin comunelor care se împotriveau recrutărilor în armata maghiară, fapt care provoacă reacţia autorităţilor civile din Transilvania[3].

Protocolul redactat cu ocazia adunării grănicereşti de la Năsăud, din zilele de 13-14 septembrie, document care nu putea fi adoptat fără aprobarea expresă a lui Urban şi care a fost, de fapt, inspirat de acesta, pretinde şi justifică ruptura regimentului năsăudean de guvernul maghiar:

> Ne dezicem total de guvernul ungar şi rugăm onoratul comandament de regiment ca, de acum înainte, să nu mai accepte porunci din partea acestuia, ba mai mult, să nu ducă la îndeplinire pe cele emise deja – şi anume aceasta din următoarele motive:
> a) Aidoma unei puteri suverane, guvernul a cutezat în numele naţiunii ungare de a trimite nu numai deputaţi la Paris, pentru a saluta republica franceză, ci şi doi deputaţi la parlamentul din Frankfurt [...] Uniunea Transilvaniei cu Ungaria s-a proclamat în

1. George Bariţ, *Părţi alese din istoria Transilvaniei. Pe două sute de ani în urmă*, vol. II, Inspectoratul pentru Cultură Braşov, 1994, p. 259.
2. Köpeczi Béla (coord.), *Erdély története három kötetben*, vol. III, Budapesta, 1988, p. 1392 (*cf.* Köpeczi Béla, *Histoire de la Transylvanie*, Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1992, p. 480).
3. Liviu Maior, *op. cit.* (vezi nota 2, p. 139), p. 105.

ultima Dietă în mod brutal, fără a lua în considerare protestul poporului român [...] De aceea, noi protestăm solemn împotriva acestei uniuni...[1].

Este interesant că Urban ţine să-şi justifice acţiunile (fără îndoială, la sugestia autorităţilor imperiale) prin voinţa românilor. Respingerea revendicărilor cu caracter naţional ale românilor de către maghiari este prezentată ca unul dintre motivele care legitimează acţiunea militară austriacă îndreptată împotriva guvernului de la Pesta. La fel ca şi în cazul conflictului dintre maghiari şi croaţi sau sârbi, Curtea de la Viena preferă să-şi prezinte acţiunea de restabilire a propriei autorităţi ca o cruciadă dusă pentru apărarea drepturilor naţionalităţilor, nemulţumite de politica de maghiarizare. Mai mult, Viena vrea să arate că intră în acest conflict la cererea popoarelor monarhiei, şi nu din proprie iniţiativă. Este evident rolul de prim ordin pe care îl joacă acum principiul naţionalităţilor în legitimarea politicii imperiale, chiar şi în cazul unei acţiuni cu caracter reacţionar. În mod similar, în momentul în care trupele ţarului vor fi chemate în ajutor de austrieci, la sfârşitul anului 1848, pentru salvarea situaţiei din Transilvania, românii şi saşii sunt cei împinşi de imperiali să solicite sprijinul rusesc, în aceeaşi idee a privilegierii voinţei naţionalităţilor[2].

Dacă textul redactat la sugestia lui Urban, în limba germană, pare destul de străin de adevărata stare de spirit a grănicerilor, avem, în schimb, la îndemână câteva documente care ne dezvăluie mult mai limpede doleanţele năsăudenilor, motivele reale care i-au împins să se alinieze cu entuziasm în rândul trupelor imperiale. Într-un articol justificativ, publicat la sfârşitul lunii septembrie în *Foaie pentru minte, inimă şi literatură*, vicarul Macedon Pop descrie starea de nemulţumire provocată de deplasarea batalionului nr. 1 în Ungaria :

> Din cauza batjocurii a batalionului nostru prin unguri, înverşunându-să asupra lor, nu vor [a] avea între dânşii nici un ofiţir din unguri [...] Aşa tocmiţi fiind grăniţerii noştri, nu vreau să ştie de ministeriul unguresc, că ei sunt învăţaţi din pruncia lor cu împăratul, nu cu craiu, un cuvânt nu vreau să ştie de supuşenia sau suveranitatea ungurilor. Cuvântul constituţie încă-i scândăleşte [...] Să poate presupune, dară, că ei sunt gata a lua represalie asupra ungurilor, care nu nainte de 3-4 zile nu o nădăjduim. Cine-i de vină că românii nu vreau să să lupte pentru unguri? Că s-au înverşunat în contra lor? Românii, de bună samă, nu sunt de vină [...]; ungurii sunt de vină pentru tiraniile lor, ei loru-şi impute, cum şi-au săpat, aşa vor mânca[3].

Observăm în acest text o evidentă etnicizare a conflictului, împărţirea categorică în „unguri" şi „români", două tabere aflate în conflict ireductibil şi care se suprapun, în mod maniheist, cu binele şi cu răul. Chiar dacă, la nivelul imperiului, conflictul pare să aibă un caracter preponderent politic şi mai puţin etnic, opunându-i pe cei fideli împăratului, din toate etniile, insurgenţilor maghiari (eventual „kossuthişti"), în Ardeal lucrurile stau altfel: „rebelii" nesupuşi împăratului sunt, cu predilecţie, maghiari, în timp ce „ostaşii credincioşi" nu pot fi decât români.

În consecinţă, războiul civil care începea în Transilvania urma să îmbrace şi forma unui conflict interetnic, suprapus clivajelor politice şi sociale iniţiale. Pe de altă parte,

1. Ioan Bolovan, Adrian Onofreiu (coord.), *op. cit.* (vezi nota 1, p. 136), p. 63.
2. Köpeczi Béla (coord.), *op. cit.* (vezi nota 2, p. 149), p. 1408 (*cf. Histoire...*, ed. cit., p. 489).
3. Ioan Bolovan, Adrian Onofreiu (coord.), *op. cit.* (vezi nota 1, p. 136), p. 84.

rolul cel mai important în procesul de identificare a adversarului îl jucau tot mecanismele de etichetare politică generate de revoluţie, care îi împărţeau pe concetăţenii ardeleni în „unguri" şi „români" sau în „proaustrieci" şi „kossuthişti". Nu conta faptul că înaltul comisar regesc trimis de guvernul maghiar să-l contracareze pe Urban era românul maramureşean Gavril Mihali[1]. După cum nu conta nici faptul că în armata generalului Bem, care îi va înfrânge, în cele din urmă, pe năsăudeni, erau înrolaţi şi câteva mii de români bihoreni, ai căror lideri simpatizau cu revoluţia maghiară[2], tot aşa după cum sub flamurile colonelului Urban se înrolaseră şi iobagii maghiari din Cluj sau Dăbâca[3]. Ce să mai spunem atunci despre cei doi comandanţi care îşi conduceau oamenii pe câmpul de luptă, polonezul Józef Bem, adept al revoluţiei maghiare, şi polonezul Karl Urban, ofiţer credincios în armata imperială? Şi atunci care era, de fapt, rolul sentimentelor naţionale în motivarea participanţilor la revoluţie, în afara pretenţiei de a-i eticheta ca „trădători de neam şi ţară" pe toţi cei care împărtăşeau altă opinie politică?

Un alt document semnat de vicarul Macedon Pop face o evaluare mult mai fină a situaţiei, trecând în revistă o listă întreagă de factori care explică acţiunea românilor, dincolo de dimensiunea etnică şi xenofobă. Într-o scrisoare trimisă episcopului Lemeni, la mijlocul lunii septembrie, vicarul năsăudean dezvăluie cu o limpezime desăvârşită cauzele care au condus la înstrăinarea grănicerilor de revoluţia maghiară:

> Auzind militarii cum că ei nu mai stau sub sfatul oştesc de curte [*Hofkriegsrat*], ci sub ministeriu, s-au amărât, necăjit şi întristat. Au început a clama în gura mare cum că episcopii şi popii i-au vândut ungurilor, şi clamă neîncetat; la care i-au adus, pe lângă sumuţarea făcută din partea unora, şi scenele întâmplate în vecinătate, cum sunt: execuţia dusă în mai multe sate româneşti, de unguri; bătăile cele tiranice puse pe spatele ţăranilor, banii storşi cu puterea. Apoi, cetirea în Gazetă şi jornale despre intenţia ungurilor de-a magyariza armadia şi a introduce limba lor încă şi în şcoalele elementare au pus capăt la toate şi i-au adus la acea cugetare, poate dreaptă, cum că ei voiesc a se despărţi de către Austria şi naţiunile colocuitoare a le magyariza[4].

Avem de-a face cu o expunere de motive extrem de nuanţată, admirabilă prin finеţea analizei. Nemulţumirile grănicerilor s-au declanşat în momentul în care le-au fost puse sub semnul întrebării sentimentele de loialitate dinastică şi militară, prin trecerea lor în subordinea guvernului maghiar. Resentimentele faţă de maghiari au fost stimulate şi de intrigile unor agitatori („sumuţarea făcută din partea unora"), dar şi de observarea directă a modului în care au fost trataţi ţăranii români. Gazetele, discursul ideologic al intelectualilor, au avut darul să politizeze şi să ducă la extrem aceste tensiuni („au pus capăt la toate"), traducând într-o cheie politică, naţională, conflictul dintre maghiari şi „naţiunile colocuitoare". Analiza lui Macedon Pop poate să figureze, fără nici o problemă, ca şi concluzie a studiului de faţă, răspunzând în modul cel mai sintetic, complet, la întrebarea de la care am pornit iniţial: ce anume i-a mobilizat pe ţăranii români la 1848?

---

1. *Ibidem*, pp. 69-71, 76-78.
2. George Bariţ, *op. cit.* (vezi nota 1, p. 149), pp. 267, 403.
3. Köpeczi Béla (coord.), *op. cit.* (vezi nota 2, p. 149), p. 1392 (*Histoire...*, ed. cit. 480).
4. Ioan Bolovan, Adrian Onofreiu (coord.), *op. cit.* (vezi nota 1, p. 136), p. 67.

Fără îndoială că ea se aplică la etajul superior al mentalităţii ţărăneşti, mai precis în cazul unei elite rurale. Grănicerii năsăudeni, care citesc gazete şi se interesează de subordonarea lor faţă de Consiliul Aulic de Război, reprezintă, fără îndoială, o excepţie în lumea satului ardelean. O excepţie care prefigurează însă viitorul, adică politizarea satului ardelean, pe liniamentele ideologiei naţionaliste.

3.3. *Concluzii*

După cum scria istoricul maghiar Miskolczy Ambrus, într-o carte pe nedrept hulită, des citată pentru a fi criticată, dar prea puţin citită de confraţii săi români:

> Explicaţiile care încearcă să precizeze cauzele războiului civil din Transilvania se repartizează în trei grupe. Cele care înclină spre modelele eruptive sau teleologice apreciază că recurgerea la arme a fost o consecinţă logică a mizeriei, suferinţei şi umilinţei seculare, apoi a amplificării lor insuportabile, precum şi a faptului că emanciparea iobagilor nu a răspuns aşteptărilor, iar revendicările naţionale româneşti au fost respinse. La cealaltă extremă întâlnim o perspectivă care respectă modelul „agitatoric": potrivit acesteia, pasiunile s-au dezlănţuit ca urmare a manevrelor oculte ale ofiţerilor şi ale unor elemente neprecizate, declasate. Faţă de aceste modele, marcate fie de o puternică încărcătură emoţională, fie de un dogmatism care reia, în esenţă, opiniile din epocă, von adopta aşa-numitul model politic. Adepţii acestuia încearcă să explice geneza revoluţiilor şi contra-revoluţiilor, ca şi apariţia violenţei colective, prin conflictele de interese, prin rivalitatea grupurilor care aspiră la putere, şi admit ideea potrivit căreia războiul nu este decât o prelungire a politicii, cu alte mijloace[1].

Concluziile acestui studiu, chiar aşa cum au fost exprimate de vicarul Macedon Pop, pot fi plasate în contextul aprecierilor nuanţate ale lui Miskolczy. În mod evident, ţăranii şi soldaţii năsăudeni nu au făcut revoluţie din cauza „iobăgiei" sau „asupririi insuportabile", pentru simplul motiv că erau oameni liberi, iar nemulţumirile lor economice se exprimau prin revendicări minore, cum ar fi aceea ca statul să le plătească uniformele pe care le purtau. Fără îndoială, nu putem să le explicăm în totalitate comportamentul ca rezultat al manipulării la care au fost supuşi de către comandanţii austrieci, pe baza sentimentelor de loialitate dinastică, deşi, după cum am văzut, pe acest teren fertil s-au amorsat germenii mobilizării lor politice. Dar nici sentimentele şi ideile lor naţionale incipiente sau contestarea uniunii Transilvaniei cu Ungaria nu ar fi fost suficiente pentru a determina, singure, implicarea în războiul civil. În fond, dieta Transilvaniei a votat uniunea cu Ungaria şi la 1865, în condiţiile unei activizări politice româneşti superioare, dar, exceptând o serie de proteste paşnice, nimeni nu a ieşit în stradă să pună mâna pe arme. În cazul uniunii de la 1848, după cum am văzut, mai importantă decât nemulţumirea politică de ordin naţional a fost criza de loialitate pe care a provocat-o scoaterea grănicerilor de sub autoritatea simbolică a pajurei imperiale, speculată cu promptitudine de austrieci.

---

1. Miskolczy Ambrus, „Erdély a forradalomban és a szabadságharcban (1848-1849)", în volumul Köpeczi Béla (coord.), *Erdély rövid története*, Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1989, p. 442 (*cf. Histoire...*, ed. cit., p. 478).

Au contat mult, cu siguranţă, şi resentimentele provocate de violenţele sociale în care au fost implicaţi ţărani români şi gărzi naţionale maghiare. Aşa a fost cazul incidentelor sângeroase de la Mihalţ şi de la Luna, popularizate prin presă şi amplificate de zvonuri terifiante. Deşi năsăudenii erau feriţi, pentru moment, de asemenea ameninţări, ei au fost animaţi, în mod firesc, de sentimente de solidaritate cu conaţionalii agresaţi, ca şi de resentimente xenofobe îndreptate împotriva celor care, în opinia lor, i-au atacat în mod nejustificat. După izbucnirea ostilităţilor şi pierderea primelor vieţi omeneşti, în toamnă, sentimentul fricii va fi însoţit de acela al răzbunării. În acest fel, se instala acel dispozitiv psihologic capabil să întreţină pe mai departe proliferarea violenţei la nivel cotidian. Începea războiul civil...

4. Ziarul şi (contra)revoluţia

Învăţătorul poporului a fost primul periodic românesc din Transilvania destinat în mod special unui public mai larg, care includea mulţimile ţărăneşti. El prezintă un interes deosebit pentru istoria revoluţiei de la 1848, atât în ceea ce priveşte atitudinile politice pe care le reflectă, cât şi pentru reconstituirea climatului ideologic de ansamblu al epocii romantice din Ardeal.

Învăţătorul poporului a fost o publicaţie care a mers „împotriva curentului" politic dominant la 1848, susţinut de majoritatea intelectualilor români din Transilvania. Abătându-se de la linia trasată de Simion Bărnuţiu, Alexandru Papiu-Ilarian sau Avram Iancu, gazetarii care au redactat această publicaţie au susţinut cu căldură cauza revoluţiei maghiare, în loc să o combată. În Banat, în Bihor sau în Maramureş, adică în acele regiuni care făceau parte, sub raport administrativ, din Ungaria (şi nu din Marele Principat al Transilvaniei), o atare linie politică a fost destul de răspândită. Dar în Transilvania propriu-zisă ea a constituit mai curând o excepţie, mai ales după evenimentele din vara anului 1848, când se prefigurau deja conflictul etnico-naţional şi războiul civil ce aveau să izbucnească în toamnă.

Din punctul de vedere al liderilor români radicali, jurnaliştii de la *Învăţătorul poporului* puteau fi consideraţi nişte trădători, potrivnici revoluţiei româneşti. Dar din perspectivă maghiară, dimpotrivă, acţiunea radicalilor români era cea care se prezenta ca o „contrarevoluţie" : ea trădase idealul libertăţii, punându-se în serviciul „reacţiunii austriece". Cine avea dreptate? Îi voi lăsa pe alţi istorici să răspundă la această întrebare care depăşeşte, după părerea mea, limitele unui discurs ştiinţific. În ce mă priveşte, cred că retorica entuziastă pe care o întâlnim în paginile *Învăţătorului poporului* poate intra în atenţia noastră, pur şi simplu, aşa cum s-a manifestat ea cu adevărat în epocă şi nu cum a fost judecată de unii sau de alţii. Ea reprezintă o mostră sinceră şi autentică de sensibilitate revoluţionară, cu tot patetismul, idealismul, demagogia şi generozitatea presupuse de acest tip de angajament. Iar în raport cu pretenţiile acelor istorici contemporani care se mai înverşunează şi astăzi să facă dreptate, luând partea uneia sau alteia din cele două tabere, mă voi strădui să fiu mai modest: *Învăţătorul poporului* merită tot atâta preţuire sau indiferenţă ca orice fapt din trecut.

Învăţătorul poporului se individualizează în raport cu alte publicaţii periodice ale vremii şi prin faptul că el ne permite să analizăm nu numai nivelul elitar, al opiniei publice instruite, ci şi palierul mult mai puţin cunoscut al mentalităţilor populare. Cercetările care s-au aplecat până acum asupra subiectului s-au oprit, de obicei, asupra conţinutului ideologic al publicaţiei, comentând articolele considerate mai semnificative pentru orientările politice ale vremii. Spre deosebire de aceste lucrări, rândurile de faţă vor analiza tema din perspectiva sociologiei receptării, abordând aşadar câteva aspecte legate de apariţia, difuzarea, publicul şi receptarea periodicului din Blaj.

4.1. *Istoriografia problemei*

Învăţătorul poporului a intrat în atenţia cercetării în anul 1901, atunci când preotul Emilian Micu a descoperit o colecţie aproape completă „între hârtiile cârnăţarilor" din piaţa Lugojului[1], fapt semnalat imediat în gazeta lugojeană *Drapelul*, de către Valeriu Braniştе[2]. Notiţa ziaristului bănăţean l-a determinat pe profesorul George Precup din Blaj să caute acest periodic în bogata bibliotecă a canonicului Ioan Micu Moldovan, unde va găsi o colecţie completă. Pe baza acesteia, Precup va elabora un prim articol de prezentare generală a gazetei *Învăţătorul poporului*[3].

În acest fel, după jumătate de secol de uitare, foaia blăjeană pătrundea în circuitul ştiinţific, fiind înregistrată şi comentată în repertoriul periodicelor româneşti întocmit de Nerva Hodoş şi Al. Sadi Ionescu[4], precum şi în istoria presei[5] şi în cea a literaturii româneşti din veacul al XIX-lea[6], semnate de Nicolae Iorga. În acelaşi timp, diverşi cercetători, mai mult sau mai puţin avizaţi, cum au fost Ioan Raţiu, Al. Lupeanu-Melin sau Septimiu Popa, vor semna câte o contribuţie pe marginea foii, limitându-se la selectarea unor citate, comentate şi analizate sumar[7]. De o cu totul altă calitate este studiul istoricului literar Ion Breazu, dedicat receptării operei lui Lamennais în mediul românesc din Transilvania, studiu care urmăreşte, cu acribie, prezenţa autorului francez în publicaţiile ardelene, inclusiv în paginile *Învăţătorului poporului*[8].

1. După cum scria, ulterior, George Precup, în articolul „Notiţă literară", apărut în *Unirea* (Blaj), 1901, nr. 10, p. 79; continuarea notiţei în nr. 11, pp. 86-87.
2. Valeriu Braniştе, „Foiţa Drapelului", *Drapelul*, Lugoj, 1901, nr. 9, 14.
3. George Precup, *op. cit.* Vezi şi Ioan Raţiu, „Cipariu şi ziaristica română", *Unirea*, 1905, nr. 25, pp. 218-220, unde se relatează istoria descoperirii celor două colecţii ale publicaţiei.
4. Nerva Hodoş, Alexandru Sadi Ionescu, *Publicaţiunile periodice româneşti*, Tipografia Carol Göbl, vol. I, Bucureşti, 1913, *sub voce*.
5. Nicolae Iorga, *Istoria presei româneşti de la primele începuturi până la 1916*, Tipografia Adevărul, Bucureşti, 1922, pp. 92-93.
6. Nicolae Iorga, *Istoria literaturii româneşti în veacul al XIX-lea*, vol. III, Tipografia Minerva, Bucureşti – Vălenii de Munte, 1909, pp. 35-36.
7. Vezi Ioan Raţiu, *op. cit.* (vezi nota 3, p. 154); Alexandru Lupeanu-Melin, „Începuturi ale ziaristicii româneşti în Ardeal", *Almanahul presei române*, Cluj, 1926, pp. 46-47 (tot aici, vezi şi articolul „O carte de reculegere"); Septimiu Popa, „O gazetă poporală românească în anul 1848", *Societatea de mâine*, Cluj, 1928, nr. 4, pp. 82-83.
8. Ion Breazu, „Lamennais la românii din Transilvania, în 1848", în Mircea Curticeanu, *Studii de literatură română şi comparată*, vol. II, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1973, pp. 118-141.

O nouă fază în istoriografia problemei este reprezentată de cercetările mai recente. În primul rând, o serie de articole din cuprinsul *Învăţătorului poporului* vor fi repertoriate sau rezumate în *Bibliografia analitică a periodicelor româneşti*[1], împrejurare menită să introducă gazeta într-un circuit ştiinţific mai larg. Din păcate, cu tot progresul realizat faţă de repertoriul publicaţiilor din 1913, sistemul prea rigid al clasificării zecimale, adoptat de autorii bibliografiei analitice, face de negăsit materialul din *Învăţătorul poporului* printre cele 24.000 de poziţii ale lucrării, cu atât mai mult cu cât se resimte acut lipsa unui indice al articolelor pe periodice[2].

Cu toate acestea, se remarcă faptul că după apariţia *Bibliografiei analitice a periodicelor* a crescut frecvenţa referirilor la *Învăţătorul poporului*, existente în studiile de specialitate[3]. E greu de spus însă dacă acest lucru a dus şi la mărirea numărului de cunoscători reali ai publicaţiei, deoarece mulţi cercetători au renunţat să mai recurgă la colecţia gazetei, folosind în citate, în mod evident, doar rezumatele din *Bibliografie*, chiar dacă notele fac trimitere la sursa originală.

Spre deosebire de aceste menţiuni sumare, în istoriografia problemei se detaşează două contribuţii monografice care analizează pe larg conţinutul publicaţiei. Este vorba despre capitolul consacrat *Învăţătorului poporului* în volumul *Ideologia generaţiei române de la 1848 din Transilvania*[4], precum şi despre un studiu dedicat în mod special subiectului în discuţie, semnat de Pompiliu Teodor şi Gelu Neamţu[5]. Cele două lucrări abordează mai ales programul şi orientarea ideologică a gazetei, delimitând, prin analiza celor mai semnificative articole, ideile directoare ale publicaţiei. Cel de-al doilea studiu menţionat se opreşte, într-o măsură mai mare, şi asupra contextului de apariţie şi de difuzare al foii.

În fine, mai poate fi reţinută, în această succintă trecere în revistă bibliografică, *Istoria presei literare din Transilvania*, semnată de istoricii literari Mircea Popa şi Valentin Taşcu. În respectiva lucrare este analizată, în câteva pagini distincte, beletristica prezentă în paginile periodicului blăjean, mai ales sub raportul expresivităţii de factură romantică specifică textelor cu caracter literar publicate aici[6].

---

1. Ioan Lupu, Nestor Camariano, Ovidiu Papadima, *Bibliografia analitică a periodicelor româneşti*, vol. I (1790-1850), part. I-III, Editura Academiei, Bucureşti, 1966-1967. Evident, periodicul a fost cuprins şi în excelentul repertoriu, mai recent, al soţilor Georgeta şi Nicolin Răduică, *Dicţionarul presei româneşti (1731-1918)*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1995, p. 243, *sub voce*.
2. Lectura integrală a celor trei părţi din volumul I al bibliografiei mi-a permis să identific aici câteva articole mai importante apărute în *Învăţătorul poporului*, la pp. 4, 84, 111-114, 116, 125, 176-177, 261, 266, 270, 272, 275-276, 303, 306-307, 310, 337, 477, 1011, 1122, 1140 etc.
3. Vezi Vasile Netea, „Presa română în timpul revoluţiei de la 1848", în volumul Nichita Adăniloaie, Dan Berindei (coord.), *Revoluţia de la 1848 în Ţările Române*, Editura Academiei, Bucureşti, 1974, pp. 171-172; Andrei Radu, *Cultura franceză la românii din Transilvania până la Unire*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982, pp. 60, 66-67; Apostol Stan, *Revoluţia română de la 1848*, Editura Politică, Bucureşti, 1987, pp. 140-141, 145, 251, 268.
4. George Em. Marica, Iosif Hajós, Călina Mare, Constantin Rusu, *Ideologia generaţiei române de la 1848 din Transilvania*, Editura Politică, Bucureşti, 1968, pp. 205-212.
5. Pompiliu Teodor, Gelu Neamţu, „Din istoria presei revoluţionare româneşti: «Învăţătorul poporului» (1848)", *Studii. Revistă de Istorie*, 1968, nr. 3, pp. 435-448.
6. Mircea Popa, Valentin Taşcu, *Istoria presei literare româneşti din Transilvania de la începuturi până în 1918*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, pp. 82-84.

4.2. *Situaţia actuală a publicaţiei*

În anul 1926, Alexandru Lupeanu-Melin scria în paginile *Almanahului presei române*:

> *Învăţătorul poporului* de la 1848 este azi o foaie rarissimă; norocoşi cei cari o mai pot găsi[1].

La ora actuală, am identificat următoarele colecţii ale gazetei: o primă colecţie în Biblioteca Institutului de Lingvistică din Cluj-Napoca, provenită din fondurile Bibliotecii Academiei Române (o fotocopie după acest exemplar se află la Filiala Bibliotecii Academiei din Cluj-Napoca); a doua colecţie, la Biblioteca Academiei Române din Bucureşti (din aceasta lipseşte nr. 22, ultimul număr al publicaţiei, existent însă, tot aici, într-o copie manuscrisă; o fotocopie după acest exemplar se află la Biblioteca Centrală Universitară din Cluj-Napoca); a treia colecţie se păstrează la Biblioteca Centrală Universitară din Cluj-Napoca, provenind din fondul cunoscut sub numele de „colecţia Apor".

În ceea ce priveşte proveniența celorlalte două colecţii identificate, este posibil ca ele să fie, de fapt, exemplarele descoperite în 1901 de Emilian Micu la Lugoj, respectiv de George Precup în biblioteca lui Micu Moldovan, ştiut fiind că atât Emilian Micu[2], cât şi Micu Moldovan[3] au făcut importante donaţii de cărţi şi manuscrise către Biblioteca Academiei din Bucureşti.

4.3. *Contextul de presă*

Începuturile presei româneşti din Transilvania au la bază două iniţiative principale: cea de la Braşov, pornită în 1838, de George Bariţ, cu *Gazeta de Transilvania* şi *Foaie pentru minte, inimă şi literatură*; cea de la Blaj, din anii 1847-1848, aparţinând lui Timotei Cipariu, Iosif Many şi Aron Pumnul. În aceasta din urmă se încadrează şi *Învăţătorul poporului*.

Organul luminării, principalul periodic editat de tipografia seminarului din Blaj, începând din 4 ianuarie 1847[4], era o gazetă săptămânală „bisericească, politică şi literară", publicată în alfabet latin. Ea avea un profil destul de pretenţios şi complex, fiind destinată unui public instruit. *Organul luminării* era comparabil, ca şi tematică, format sau apariţie, cu gazetele similare ardelene (*Gazeta de Transilvania*, din Braşov, *Erdélyi Híradó* şi *Múlt és Jelen*, din Cluj, *Siebenbürger Bote* şi *Siebenbürger Wochenblatt*, din Sibiu, respectiv Braşov) sau din Principate (*Curierul românesc* ori *Albina românească*)[5].

---

1. Alexandru Lupeanu-Melin, *op. cit.* (vezi nota 7, p. 154), p. 46.
2. Vezi Gabriel Ştrempel, *Catalogul manuscriselor româneşti*, vol. IV, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992, pp. 459-460.
3. Vezi Ştefan Pascu (coord.), *George Bariţ şi contemporanii săi*, vol. V, Editura Minerva, Bucureşti, 1981, p. 266.
4. Toate datările de epocă din cuprinsul acestui articol sunt după stilul vechi.
5. Pentru presa din Transilvania vremii, a se vedea, cel puţin, *Ideologia generaţiei române...*, ed. cit., pp. 160-236; Kókay György (coord.), *A magyar sajtó története*, vol. I: 1705-1848, Akademiai Kiadó, Budapesta, 1979; Heinrich Réz, *Deutsche Zeitungen und Zeitschriften in Ungarn von Beginn bis 1918*, Verlag für Hochschulkunde, München, 1935.

Este limpede, pentru oricine analizează în paralel aceste publicaţii, maghiare, româneşti sau germane, că ele s-au influenţat reciproc. Asemănările frapante dintre periodicele respective, în privinţa formatului, rubricilor, surselor de informare, a periodicităţii sau preţului, arată că publicaţiile respective au adoptat, de fapt, modelele jurnalistice existente pe piaţă, cu atât mai mult cu cât publicul lor, mai ales în Transilvania, era plurilingv şi familiarizat cu toate aceste gazete.

Toate periodicele menţionate, având un conţinut preponderent politic, dispuneau însă şi de suplimente cu o tematică mai variată, ştiinţifică, literară sau de divertisment. Aceste suplimente apăreau fie separat, ca publicaţii distincte (*Foaie pentru inimă şi literatură*, *Blätter für Geist, Gemüth und Vaterlandskunde*, *Alăuta românească* sau *Curierul de ambe sexe*), fie direct în paginile gazetelor-mamă, sub forma unor pagini adiţionale. Gazeta liberală clujeană *Erdélyi Híradó*, de exemplu, avea atât un supliment editat separat, într-un format mai mic (de jumătăţi de coală), intitulat *Vasárnapi Újság*, cât şi unul care apărea în paginile gazetei mari, purtând titlul de *Nemzeti Társalkodó*[1].

Pentru această ultimă variantă optează şi *Organul luminării*, publicând, în mod destul de regulat, patru pagini în plus faţă de cele obişnuite, pagini apărute sub titlul de *Soplement*. Trebuie menţionat însă faptul că toate suplimentele şi publicaţiile adiacente pe care le-am amintit, chiar dacă ofereau un material mai eterogen, se adresau aceluiaşi public instruit, de la nivelul elitei intelectuale, care citea şi gazetele politice. Suplimentul *Organului luminării*, de exemplu, publica texte literare şi ştiinţifice (îndeosebi din domeniul filologiei), accesibile unui număr foarte restrâns de cititori.

Este posibil ca Timotei Cipariu, redactorul *Organului luminării*, să se fi gândit la acest neajuns încă de la începutul întreprinderii sale publicistice, deoarece, în „Programa" gazetei sale, îşi mărturisea intenţia de a edita un supliment aparte, în format mai mic, tipărit cu slove şi intitulat *Archivu*[2]. Deşi titlul preconizat ne-ar putea face să credem că periodicul era destinat preocupărilor filologice de strictă specialitate ale lui Cipariu (ulterior, învăţatul blăjean va reuşi să editeze o publicaţie savantă cu acest titlu, tipărită cu caractere latine), în realitate lucrurile stăteau cu totul altfel. Proiectata folosire a caracterelor chirilice, aflată în dezacord cu ideile cipariene despre ortografie, ne arată că suplimentul urma să se adreseze unui public mult mai larg, familiarizat cu slovele chirilice, fiind vorba, de fapt, despre viitoarea foaie populară apărută în 1848.

Planul lui Cipariu, abandonat (după cum mărturiseşte o notă din *Organul luminării*) prin martie 1847[3], va fi materializat începând cu data de 12 mai 1848. Atunci apare, în paralel cu gazeta mare, dar ca o publicaţie distinctă, *Învăţătorul poporului*, foaie populară, destinată prioritar mediului ţărănesc.

Ne putem întreba care putea fi modelul concret de natură să inspire ideea unei publicaţii periodice populare, dincolo de factura tipic iluministă a unei asemenea iniţiative? Nici un periodic tipărit la data respectivă în Transilvania nu avea un asemenea profil, singurele publicaţii destinate categoriilor largi, preponderent rurale, fiind calendarele, manualele şcolare elementare, cărţile populare, volumele de literatură religioasă sau traducerile ordonanţelor oficiale.

1. Vezi Ürmössy Lajos, *Erdély irányadó lapja (az 1830-40-es években)*, Cluj, 1907; Hofbauer László, „Az Erdélyi Híradó története (1827-1848)", *Erdélyi Múzeum*, 1932, pp. 57-72.
2. *Ideologia generaţiei române...*, ed. cit., p. 192.
3. „Înştiinţare", *Organul luminării*, 1847, nr. 9, p. 42.

Este adevărat, pe plan general european se afirmase deja în deceniile respective (1830-1840) tendinţa unor ziarişti de a edita publicaţii periodice adresate unui public mai larg. Asemenea iniţiative vizau însă în primul rând mediile urbane, muncitoreşti, aşa cum era cazul celebrului *Penny Magazine*, din Marea Britanie[1]. Respectivele publicaţii apăreau însă în condiţiile unui nivel ridicat de alfabetizare, care nu se putea compara cu cel existent în Transilvania.

Inspirat, probabil, de modelul britanic, tot în această perioadă apărea şi un periodic popular de limbă germană, intitulat *Pfennig-Magazin*. Acesta va pătrunde şi în Transilvania, ca şi în Principate, reprezentând (alături de suplimentele foilor săseşti şi de un alt periodic similar, *Sonntag-Magazin*) un model pentru publicaţiile româneşti *Icoana lumii* (1840-1841, 1845-1846), din Iaşi, şi *Foaia duminecii* (1837), din Braşov[2].

Procesul de preluare succesivă a unui model îndepărtat şi de implantare a acestuia într-un context cultural mult diferit făcea însă ca atari publicaţii, cu un conţinut destul de eterogen şi superficial (destinate în Anglia unui public modest, iar în Germania unor categorii intermediare), să fie oferite în Transilvania, prin *Foaia duminecii*, unui public pe care îl putem considera instruit din punctul de vedere al standardelor şi al gusturilor culturale locale. Particularităţile receptării locale explică însă motivul pentru care *Foaia duminecii* nu a avut succes : publicul românesc cultivat reclama o publicaţie mai serioasă, pe care o va avea odată cu foile lui Bariţ ; pentru publicul modest, eventual ţărănesc, care se mulţumea cu literatura de calendar, ea era prea pretenţioasă ; în timp ce categoriile intermediare, orăşeneşti, erau prea puţin numeroase pentru ca să poată susţine o asemenea iniţiativă[3].

În aceste condiţii în care exemplul publicaţiilor populare occidentale se dovedea prea puţin adecvat cerinţelor pieţei româneşti din Transilvania, se poate aprecia că modelul unei foi populare de succes nu putea veni decât din Principate. Aici exista o presă destinată categoriilor rurale (preoţi, învăţători, elite săteşti, care o puteau difuza, eventual, chiar mai departe pe verticala societăţii), reprezentată de publicaţii periodice cum erau *Învăţătorul satului*, care apărea la Bucureşti, din 1843, sau *Foaia sătească a Principatului Moldovei* (Iaşi, 1839-1851), cu suplimentul ei, *Foaie de învăţături folositoare*[4].

Alături de aceste publicaţii, mai trebuie menţionată, ca o evidentă sursă de inspiraţie pentru editarea *Învăţătorului poporului*, şi practica traducerii şi difuzării în limba română a ordonanţelor oficiale, care îşi propunea, potrivit tradiţiei iluministe, scopuri absolut similare : educarea mulţimilor ţărăneşti, familiarizarea lor cu noţiunile politice, morale şi economice de bază, propaganda politică şi controlul ideologic exercitate la baza societăţii[5]. Îndeosebi acest ultim aspect va dobândi o importanţă majoră în contextul

1. Georges Weill, *Le Journal. Origines, évolution et rôle de la presse périodique*, La Renaissance du livre, Paris, 1934, pp. 201 *sqq*.
2. I. Verbină [= Iosif Pervain], „De la *Pfennig-Magazin* la *Foaia duminecii* şi *Icoana lumii*", *Studii literare*, I, 1942, pp. 208-209 ; Iosif Pervain, *Studii de literatură română*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1971, p. 282.
3. Pentru *Foaia duminecii*, vezi *Ideologia generaţiei române...*, ed. cit. pp. 175-177.
4. Vezi Georgeta şi Nicolin Răduică, *op. cit.* (vezi nota 1, p. 155), p. 243, respectiv p. 199, *sub voce*.
5. Vezi studiul introductiv la volumul Aurel Răduţiu, Ladislau Gyémánt, *Repertoriul actelor oficiale privind Transilvania tipărite în limba română. 1701-1847*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, pp. 9-43.

revoluţiei de la 1848, când elitele îşi pun problema atragerii rapide a mulţimilor de partea programului lor politic.

4.4. *Durata şi condiţiile de apariţie*

În 12 mai 1848, *Organul luminării*, gazeta condusă de Timotei Cipariu, îşi schimba titlul, devenind *Organul naţional*. Tot atunci apărea şi primul număr din *Învăţătorul poporului*. În mod evident, cele două evenimente publicistice reprezentau o consecinţă directă a marii adunări populare care se desfăşurase la Blaj cu câteva zile înainte. Totodată, ele reflectau relaxarea cenzurii şi proclamarea libertăţii tiparului, ca urmare a izbucnirii revoluţiei.

Învăţătorul poporului va ieşi de sub teascuri săptămânal, marţea, paralel cu cealaltă gazetă blăjeană (fiecare exemplar din *Organul naţional* era însoţit de un număr din *Învăţătorul poporului*, dar, în acelaşi timp, foaia populară ieşea şi separat, în tiraje suplimentare)[1]. Pe parcursul duratei sale de apariţie vor fi editate 22 de numere, din 12 mai până în 13 octombrie, când atât *Învăţătorul poporului*, cât şi *Organul luminării* îşi suspendă în mod definitiv apariţiile.

De fapt, pe frontispiciul ultimului număr al foii populare din Blaj figurează data de 6 octombrie. În schimb, ultimul număr al *Organului naţional* poartă o dată mai curioasă, „6-13 octombrie", iar notiţa finală, care anunţa încetarea apariţiei gazetei, prezintă scuzele redacţiei, arătând că numărul respectiv a apărut cu întârziere, datorită faptului că tipografii nu mai pot veni la vreme la lucru[2]. Rezultă aşadar că ultimul număr din *Organul naţional* a apărut cu o întârziere de o săptămână, iar data reală a autosuspendării sale este 13 octombrie.

Învăţătorul poporului nu conţine nici o precizare în acest sens, dar, pe de o parte, ştim că apărea concomitent cu *Organul naţional*, iar pe de altă parte, în numărul datat „6 octombrie" se prelucrează informaţii publicate în nr. 22, din 13 octombrie, al *Organului naţional*[3]. În consecinţă, se poate afirma, cu certitudine, că data încetării apariţiei *Învăţătorului poporului* este 13 octombrie 1848, şi nu 6 octombrie, cum s-a afirmat până acum în bibliografia problemei. Acest amănunt nu este lipsit de importanţă pentru cronologia revoluţiei de la 1848, deoarece suspendarea celor două publicaţii a fost strâns legată de conflictul intervenit între adepţii episcopului Lemeni (rămaşi favorabili autorităţilor maghiare) şi revoluţionarii români, intraţi acum în dispută deschisă cu guvernul de la Pesta[4].

Pe toată durata apariţiei sale, *Învăţătorul poporului* va fi editat în format de jumătăţi de coală (un fel de „tabloid" al epocii, la fel ca *Foaie pentru minte, inimă şi literatură*

1. O notă, publicată în *Organul naţional*, 1848, nr. 5, p. 24, arată că „*Învăţătorul poporului*, pân la altă despunere, se dă şi deoseb aici în loc cu preţ de 1 cr. pre nr.".
2. „De la redacţiune", *ibidem*, nr. 22, p. 98.
3. „Noutăţi", în *Învăţătorul poporului*, 1848, nr. 22, pp. 88-89, articol în care se face aluzie la o proclamaţie a lui Axente Sever, publicată în nr. 22, din 13 octombrie, al *Organului naţional*.
4. Redactorul Iosif Many, de exemplu, va fi arestat şi încarcerat, în noiembrie 1848, împreună cu alţi partizani ai episcopului Lemeni. Vezi Ştefan Pascu, Iosif Pervain (coord.), *George Barit şi contemporanii săi*, vol. III, Editura Minerva, Bucureşti, 1976, p. 300.

sau *Vasárnapi Újság*), pe patru pagini şi opt coloane. Foaia era tipărită cu caractere chirilice, cu excepţia titlului, redat în alfabet latin, potrivit regulilor ortografiei latinizante cipariene: *Invetiatorulu poporului*. În josul ultimei pagini purta menţiunea: „În priv.[ata] Tipografie a Seminarului", ceea ce arată că publicaţia era tipărită, la fel ca şi *Organul naţional*, în imprimeria Blajului, condusă, la acea dată, de către Timotei Cipariu. Totodată, se poate constata că, în aceste condiţii, finanţarea şi editarea sa erau asigurate de Episcopia greco-catolică din Blaj (proprietarul tipografiei), chiar dacă episcopul Ioan Lemeni îşi exercita patronajul, după toate probabilităţile, mai mult prin intermediul redacţiei.

La fel ca şi în cazul *Organului naţional*, redactorul principal al *Învăţătorului poporului* era Timotei Cipariu, ajutat de aceiaşi doi colaboratori, profesori de seminar: Iosif Many şi Aron Pumnul[1]. În realitate însă, dat fiind faptul că redactorul responsabil a lipsit aproape permanent din Blaj pe durata celor cinci luni de apariţie a foii, sarcina editării acesteia a revenit celor doi redactori colaboratori. Dar, după cum reiese foarte limpede şi din analiza orientării politice a publicaţiei, Pumnul a fost îndepărtat rapid din redacţie. Orientarea favorabilă revoluţiei maghiare, agreată de episcopul Lemeni şi devenită extrem de vizibilă în vara anului 1848 (când *Învăţătorul poporului* făcea propagandă deschisă pentru înrolarea românilor în armata maghiară[2]), a fost susţinută până în final de apropiatul acestuia, profesorul şi redactorul Iosif Many.

4.5. *Preţ, tiraj, difuzare*

Difuzarea *Învăţătorului poporului* în direcţia mediului rural şi receptarea acestuia de către publicul ţărănesc erau condiţionate de doi factori de accesibilitate: unul de ordin financiar, celălalt de ordin cultural. Din punct de vedere material, se punea problema preţului, tirajului şi a prezenţei efective în sate a publicaţiei; din punct de vedere cultural, era vorba despre posibilităţile de lectură şi de înţelegere, aşadar despre gradul de alfabetizare şi nivelul de educaţie.

Prima condiţie a accesibilităţii era asigurată mai ales prin intermediul preţului. După cum ne dezvăluie o notiţă din *Organul naţional*, preţul unui exemplar din *Învăţătorul poporului*, vândut separat, era de un creiţar de argint[3]. Acelaşi preţ era anunţat de Cipariu în articolul-program al noii publicaţii, care se încheia cu constatarea că

> preţul moderat de 1 cr. de arg. pre un număr vândut din mână va înlesni întinderea acestei foiţe[4].

Ţinând cont de posibilităţile financiare ale publicului căruia i se adresa, preţul foii populare era mult mai scăzut, în raport cu cel al gazetelor destinate elitei intelectuale.

---

1. Problema conducerii celor două publicaţii blăjene pe perioada absenţei lui Cipariu este discutată şi ea în *ibidem*, pp. 295-296. Aici se arată că Many a condus singur atât *Organul naţional*, cât şi *Învăţătorul poporului* pe parcursul apariţiei numerelor 2-21, adică între 18 mai şi 6 octombrie 1848.
2. Vezi, de exemplu, articolul lui Ludovic Bruz, „Un ungur către români", *Învăţătorul poporului*, 1848, nr. 18, pp. 69-70.
3. Vezi nota 1, p. 159.
4. Timotei Cipariu, „Program redacţional", *Învăţătorul poporului*, 1848, nr. 1, p. 3.

Organul luminării, de exemplu, costa 2 florini pe semestru[1], adică aproximativ 4 creiţari numărul, iar *Gazeta de Transilvania* ajunsese, în 1846, la 8 florini un abonament anual[2], respectiv acelaşi preţ de circa 4 creiţari pe număr (în condiţiile în care publicaţia braşoveană apărea de două ori pe săptămână). În general, preţul gazetelor româneşti ardelene poate fi considerat unul destul de scăzut (George Bariţ scria, în 1845, despre „rara ieftinătate a foilor noastre"[3]), mai ales în condiţiile în care numărul mic de abonaţi ridica în mod artificial costurile pe număr, reducând beneficiile editorilor.

Preţuri aproape identice aveau şi gazetele maghiare. *Erdélyi Híradó* costa 4 florini pe semestru[4] (adică tot atât cât *Gazeta de Transilvania*, la un format similar), în timp ce suplimentul său cultural, *Vasárnapi Újság*, care apărea în formatul şi la periodicitatea *Învăţătorului poporului* (dar într-un număr de pagini mai mare), avea un preţ cuprins între 3 şi 4 creiţari numărul[5], datorită publicului mai prosper căruia i se adresa.

Aceleaşi preţuri scăzute se întâlnesc şi în cazul periodicelor populare din Principate. *Învăţătorul satului*, de exemplu, costa, în aceeaşi perioadă, 4 sfanţi pe an la oraş şi 3 sfanţi pe an la sate[6] (la o apariţie bilunară), ceea ce însemna (echivalat preţurilor din Transilvania) aproximativ 2 creiţari pentru un exemplar. *Foaia sătească* din Moldova, în calitatea ei de oficios guvernamental, mergea chiar mai departe în acest sens, distribuindu-se gratis „ştiutorilor de carte la ţară"[7].

Practica editării unor gazete ieftine, accesibile şi din punct de vedere financiar unui public mai modest, putea fi întâlnită, de fapt, în aceşti ani, pe întregul continent european. În Anglia, marile cotidiene ajung, după 1840, la un nivel al preţului de 6-7 pence pe exemplar, iar unele chiar la 4 pence, în timp ce periodicele populare coborau până la preţul de 2 pence pe număr[8]. Desigur, şi posibilităţile financiare ale publicului respectiv erau diferite, în comparaţie cu cele ale ţăranilor ardeleni.

Revenind la preţul de vânzare al *Învăţătorului poporului*, trebuie evidenţiat însă şi faptul că nivelul scăzut al acestuia nu era rezultatul vreunei forme de „subvenţionare". El era obţinut, în principal, prin micşorarea costurilor de editare, economie realizată datorită formatului redus şi numărului mic de pagini al publicaţiei.

Mult mai greu de evaluat este tirajul *Învăţătorului poporului*, în condiţiile în care nu au fost publicate liste de abonaţi, la fel ca în cazul celorlalte gazete româneşti ardelene. În plus, numărul cititorilor a variat mult, în funcţie de evoluţia tulburărilor politico-sociale din vara şi toamna anului 1848. Pentru a estima un nivel minim al tirajului, putem să luăm în calcul cifra de 328 de exemplare (dintre care 257 erau difuzate în Monarhia Austriacă), respectiv numărul de abonaţi ai *Organului luminării* în 1847 (cunoscut nouă

1. Nerva Hodoş, Alexandru Sadi Ionescu, *op. cit.* (vezi nota 4, p. 154), p. 472.
2. *Ibidem*, p. 287.
3. „De la redacţie", în *Gazeta de Transilvania*, 1845, nr. 95, p. 377.
4. „Erdélyi Híradó", 1842, pp. 6, 620 (înştiinţări privind preţul abonamentelor).
5. *Ibidem*.
6. Nerva Hodoş, Alexandru Sadi Ionescu, *op. cit.* (vezi nota 4, p. 154), p. 339.
7. La fel procedează şi publicaţia omoloagă din Muntenia, *Foaia satului*, apărută între anii 1849-1852, ca şi continuatoare a *Învăţătorului satului*. Vezi Georgeta Răduică, Nicolin Răduică, *op. cit.* (vezi nota 1, p. 155), *sub voce*, p. 199, poz. 2967, şi p. 243, poz. 3699.
8. Georges Weill, *op. cit.* (vezi nota 1, p. 158), pp. 201-205.

din listele de prenumeranţi[1]), în condiţiile în care ştim că fiecare număr al gazetei mari era însoţit de un exemplar din *Învăţătorul poporului*.

Din menţiunile referitoare la preţul foii populare se observă însă faptul că aceasta se difuza şi separat („din mână", adică neînsoţită de numerele distribuite prin abonament). Aşadar, se poate aprecia că tirajul ei a depăşit nivelul minim, al numărului de abonamente. E greu de spus cu cât anume, dar ne putem face o idee despre amploarea difuzării *Învăţătorului poporului* (separat de *Organul naţional*), pe baza unei informaţii dintr-o scrisoare adresată de preotul Ciura, din satul Bucium, protopopului Grigore Mihali, din Zlatna. În iulie 1848, preotul din Apuseni îi solicita lui Mihali să îi trimită nu mai puţin de 25 de exemplare din nr. 6 al foii populare blăjene, pe care să le redistribuie, la rândul său, altor preoţi subcolectanţi din Munţi[2].

Pentru a înţelege însă cu adevărat cum se difuza *Învăţătorul poporului*, putem să facem abstracţie de nivelul preţului sau al tirajului. În condiţiile în care majoritatea ţăranilor români ardeleni erau analfabeţi, receptarea conţinutului de idei difuzat prin intermediul gazetei editate de Cipariu nu se putea face decât pe calea culturii orale, „de la gură la ureche". Ea se baza pe lecturarea foilor de către dascăl, preot, judele sătesc sau unul dintre cei câţiva ţărani ştiutori de carte din sat, în faţa unui auditoriu sensibilizat şi „politizat" de recentele frământări revoluţionare. Preţul periodicului era accesibil la nivelul elitei săteşti (ai cărei membri prenumerau, de altfel, şi pentru alte gazete şi publicaţii româneşti), în timp ce tirajul de câteva sute de exemplare acoperea, de fapt, prin reţeaua preoţilor abonaţi, cea mai mare parte a satelor ardelene. Fiecare posesor al foii blăjene devenea, la rândul său, un releu care îi difuza mai departe conţinutul, prin lectură, explicaţii şi colportare de ştiri, în direcţia unui auditoriu format din câteva zeci de persoane.

În august 1848, preotul Ilie Paulescu descria o astfel de scenă, petrecută într-un sat din Banat. Duminica, la ieşirea din biserică, un ştiutor de carte citea din foile populare, moment în care

> ai vedea că nu numai oamenii, ci şi muierile şi pruncii ca oile la sănun aleargă, să fac grămadă şi cu toată bucuria ascultă, apoi, după ce ceteţul sfârşeşte, cu nespusă bucurie să despart, că acum ştiu şi ei că lumea e mai mare şi marginea lumii nu-i la orizont sau la hotarul vederii[3].

Fără îndoială, se poate spune că o asemenea perspectivă entuziastă, care exalta setea neostoită de cunoaştere manifestată de mulţimile analfabete, făcea dovada unei naivităţi optimiste, a unei autoiluzionări, caracteristică pentru mentalitatea intelectualului de tradiţie iluministă. La rândul său, Nicolae Bălcescu descria o scenă similară (de data aceasta de factură romantică), petrecută în vara anului 1849, în care moţii lui Avram Iancu, adunaţi seara în jurul focului de tabără, ascultau pasaje mobilizatoare traduse din

1. Tabelele statistice conţinând situaţia abonaţilor la gazetele ardelene sunt publicate în volumul George Em. Marica, *Studii de istoria şi sociologia culturii române ardelene din secolul al XIX-lea*, vol. I, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977, pp. 32 şi 96.
2. Scrisoarea este citată în studiul lui Emil Hulea, „Aspecte culturale din Munţii Apuseni în jumătatea de veac dinainte de 1848", *Apulum*, 1970, pp. 311-312.
3. Ilie Paulescu, „Domnule redactor", *Amicul poporului*, 1848, nr. 14, col. 215-220.

scrierile lui Lamennais, publicate în *Învăţătorul poporului*[1] şi lecturate de tinerii şefi ai insurgenţilor, dedicaţi trup şi suflet idealurilor revoluţionare[2].

Cu toată distanţarea critică pe care ne-o impune caracterul subiectiv puternic ideologizat al unor asemenea descrieri, se poate aprecia că ele reflectă, mai mult sau mai puţin corect, procesul real prin care ideologia democratică şi naţionalistă, dezvoltată de liderii de la 1848, se difuza pe verticala societăţii, contribuind la construirea culturii politice şi a identităţii naţionale moderne. În acest sens, *Învăţătorul poporului* a reprezentat un modest început de drum, semnificativ însă pentru schimbările profunde pe care avea să le cunoască societatea românească în secolul care urma.

5. Sărbătoare, alteritate şi conflict social

Voi analiza în cele ce urmează modul în care maniera specifică de a sărbători, proprie unei anumite comunităţi, marchează diferenţa şi instituie alteritatea, devenind în acest fel o marcă a identităţii, în raporturile cu alte colectivităţi. Cu alte cuvinte, după formula inspirată a colegului Ovidiu Ghitta, este vorba despre sărbătoare ca *element creator de diferenţă*[3] şi, totodată, ca sursă de conflict social. Materialul factologic pe care se sprijină demersul meu este extras din practici şi texte româneşti (sau despre români), cu precădere din Transilvania, eşalonate pe parcursul secolelor XVII-XVIII.

„Sărbătoarea" este un termen şi un obiect de studiu pe care îl întâlnim destul de frecvent în ştiinţele sociale, în fond, pe măsura importanţei pe care o joacă în cotidian. Iniţial, la sfârşitul secolului al XIX-lea, în perioada ilustrată de Frazer sau de Durkheim, a stat în atenţia disciplinelor consacrate studiului culturii populare, a sociologiei, precum şi a istoriei religiilor. Apoi, pe parcursul secolului XX, a captat şi interesul antropologiei şi al istoriei mentalităţilor.

5.1. *Preliminarii teoretice : sărbătoarea între sacru şi profan*

De obicei, sărbătoarea este abordată în contextul studiilor dedicate modalităţilor de reprezentare a timpului. Timpul nu este omogen, potrivit percepţiilor şi reprezentărilor

1. Traduceri din Lamennais au apărut în *Învăţătorul poporului*, 1848, nr. 4-5 şi 18, precum şi în *Foaie pentru minte, inimă şi literatură*, 1848, nr. 33-37. Ion Breazu, *op. cit.* (vezi nota 8, p. 154), p. 133, apreciază că textele semnalate de Bălcescu aparţineau traducerii lui Iosif Many, din periodicul blăjean, traducere despre care se ştie că s-a bucurat de circulaţia cea mai intensă în epocă.
2. Nicolae Bălcescu, *Opere*, ediţie îngrijită de G. Zane, Elena G. Zane, vol. II „Mişcarea românilor din Ardeal la 1848", Editura Academiei, Bucureşti, 1982, pp. 116-117. Ironia istoriei făcea ca respectivele pasaje, traduse de Iosif Many, să fi fost publicate de acesta, cu un an înainte, cu scopul de a-i determina pe ţăranii români să se supună recrutărilor în armata maghiară! Ca întotdeauna, retorica generoasă a limbajului revoluţionar putea fi manipulată în folosul oricărei cauze ideologice, fiecare prezentându-se drept singura exponentă a „voinţei poporului" în numele căreia pretind că acţionează toţi revoluţionarii.
3. Ovidiu Ghitta, *Naşterea unei biserici. Biserica greco-catolică din Sătmar în primul ei secol de existenţă (1667-1761)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p. 217.

noastre – spun cercetările respective –, el se segmentează pe diferite paliere, ritmuri şi durate. Cea mai cunoscută clasificare este cea care diferenţiază *timpul sacru* de *timpul profan*, o distincţie teoretizată în mod convingător, printre alţii, de Mircea Eliade. Or, potrivit acestei scheme, timpul sacru ar fi ipostaziat, prin excelenţă, de zilele de sărbătoare, zilele dedicate zeului. După cum scria Eliade:

> Există intervale de Timp sacru, ca de pildă timpul sărbătorilor (în cea mai mare parte periodice) şi, pe de altă parte, Timpul profan, durata temporală obişnuită, în care se înscriu actele lipsite de semnificaţie religioasă [...] Orice sărbătoare religioasă, orice Timp liturgic înseamnă reactualizarea unui eveniment sacru care a avut loc într-un trecut mitic, „la începutul începuturilor". Participarea religioasă la o sărbătoare implică ieşirea din durata temporală „obişnuită" şi reintegrarea în Timpul mitic actualizat de acea sărbătoare[1].

Sau, în formularea lui Ernest Bernea:

> ...sărbătoare este ceea ce am numit timp sacru, adică e timpul, adică e ziua dedicată lui Dumnezeu, care se deosebeşte prin aceasta de zilele ce sunt dedicate omului[2].

Ulterior, istoricii mentalităţilor au preluat şi ei clasificarea respectivă:

> Timpul se derulează în „secvenţe" diverse în mentalul colectiv: timpul sacru, al liturghiei, al sărbătorilor, timpul profan – timpul muncii, timpul plăcerii etc.[3].

Această manieră de contextualizare a sărbătorii implică cel puţin două consecinţe majore pentru cercetare. În primul rând, analiza sărbătorii devine automat o componentă a studierii fenomenului religios. În al doilea rând, desacralizarea progresivă a societăţii, începută odată cu epoca modernă, face ca studiul sărbătorii (potrivit acestei modalităţi clasice de a o defini) să se aplice mai ales culturilor tradiţionale, premoderne.

Pe de altă parte, observăm că sărbătoarea este totuşi studiată cu acelaşi aplomb şi de către cercetătorii preocupaţi de cultura ultimelor două secole din istoria umanităţii: de la istoricii preocupaţi de „sărbătoarea revoluţionară" sau de celebrările naţionaliste ori comuniste până la sociologii care abordează modul de petrecere a timpului liber în societăţile contemporane. În această situaţie, în măsura în care vechea alăturare dintre ideea de sărbătoare şi sensibilitatea de tip religios este considerată încă valabilă, cercetările respective privesc sărbătoarea modernă ca pe o rămăşiţă, un substitut sau o prelungire deghizată a mentalităţilor tradiţionale.

În segmentul temporal premodern, al Vechiului Regim, care face obiectul rândurilor de faţă, sărbătoarea era percepută şi trăită încă, din plin (în acord cu tiparele mentale tradiţionale), ca un *timp sacru*. Aşadar, dimensiunea religioasă a sărbătorii ar trebui să ocupe locul central în această analiză, pentru că, după cum scria profesorul Doru Radosav în cartea sa dedicată sentimentului religios la români:

---

1. Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 61.
2. Ernest Bernea, *Spaţiu, timp şi cauzalitate la poporul român*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 197 (§ 2: „Ideea de sărbătoare").
3. Simona Nicoară, în volumul Simona Nicoară, Toader Nicoară, *Mentalităţi colective şi imaginar social. Istoria şi noile paradigme ale cunoaşterii*, Presa Universitară Clujeană-Mesagerul, Cluj-Napoca, 1996, p. 203.

Sărbătorile şi posturile ritmează viaţa religioasă şi devoţiunea colectivă în discursul liturgic anual. Pornind de la aserţiunea că „religia este un cadru de formalităţi", viaţa comunitară creştină este „o succesiune variată şi bine dozată de sărbători şi ceremonii", care sunt tot atâtea prilejuri de unire cu divinitatea, delimitând, în cele din urmă, „marea Liturghie", ce înseamnă, pe de o parte, „acţiune şi rugăciune", iar pe de altă parte, „meditaţie şi ceremonie"[1].

Dar oare nu existau şi sărbători „laice" sau „profane" în perioada respectivă, ceremonii de factură publică sau privată lipsite de o semnificaţie spirituală mai profundă? Cred că o asemenea întrebare este lipsită de relevanţă, deoarece, pentru omul tradiţional, întreaga existenţă era încadrată religios. Orice aspect al vieţii, oricât de prozaic ar fi fost, primea în mod automat şi un sens mai profund, în virtutea raportării sale la sacru. Or, acest mecanism creator de semnificaţie se manifesta cu atât mai intens atunci când era vorba despre un moment cu caracter excepţional, prin natura sa, cum era sărbătoarea.

Fără îndoială, nu trebuie să exagerăm nici în acest sens, conferind oricărei petreceri sau manifestări festive atributele unei liturghii solemne, încărcată de semnificaţii grave. Émile Durkheim, care profesa o înţelegere funcţionalistă a religiei, văzută ca factor suprem de integrare socială, este foarte categoric în această privinţă. Pentru el, sărbătoarea (chiar dacă are un caracter religios) ţine tocmai de latura mai puţin gravă, mai săracă în sensuri spirituale, a vieţii religioase. Îmbinând caracteristici ludice şi estetice, ea are ca finalitate asigurarea divertismentului şi a destinderii, este o tehnică destinată să asigure recreerea şi refacerea forţelor, chiar dacă rămâne tot o componentă a manifestărilor şi practicilor religioase:

...însăşi ideea unei ceremonii religioase de o oarecare importanţă trezeşte, în chip natural, ideea de sărbătoare. Invers, orice sărbătoare, chiar dacă este, prin originea sa, pur laică, are o parte din caracteristicile ceremoniei religioase, căci, în orice caz, are drept efect să-i apropie pe indivizi, să pună în mişcare masele şi să provoace, în acest fel, o stare de efervescenţă, uneori chiar de delir, care nu este lipsită de legătură cu starea religioasă. Omul iese din sine, este sustras de la ocupaţiile şi preocupările sale obişnuite. De aceea se observă, şi într-un caz, şi în celălalt, aceleaşi manifestări: strigăte, cântece, muzică, mişcări violente, dansuri, căutarea unor excitante care să intensifice nivelul vital etc.; s-a remarcat adesea că sărbătorile populare antrenează la excese, fac să se piardă din vedere limita care separă licitul de ilicit; există şi ceremonii religioase care induc un fel de necesitate de a viola regulile îndeobşte cele mai respectate[2].

Etnograful Ion Ghinoiu, la rândul său, remarcă aceeaşi interferare a practicilor profane şi a semnificaţiilor sacre în conţinutul sărbătorii:

La babilonieni, iudei, romani, mexicani sărbătorile cu caracter carnavalesc şi licenţios marcau ziua fără rang şi fără nume în care haosul, dezordinea şi excesele erau tolerate [...] Practicile orgiastice experimentau, probabil, starea primordială nesupusă normelor şi constrângerilor sociale[3].

1. Doru Radosav, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII-XX)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997, p. 217.
2. Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieţii religioase*, Editura Polirom, Iaşi, 1995, pp. 350-351.
3. Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1988, p. 134.

Aşadar, dincolo de încărcătura sa spirituală, sărbătoarea a însemnat întotdeauna şi o zi de odihnă, de repaus, de destindere, o perioadă în care nu lucrezi, „nu faci nimic" sau, dimpotrivă, „îţi încarci bateriile", adică nu te mai supui constrângerilor şi servituţilor cotidiene. De exemplu, termenul latin *feriae* avea atât accepţiunea de „zile de sărbătoare", cât şi pe aceea de „repaus, odihnă". De aici a venit şi adjectivul *feriatus*, care însemna „nefăcând nimic, fără nici o treabă, liber de ocupaţii"[1]. Ernest Bernea sublinia şi el această caracteristică a sărbătorii, cu trimitere la sensurile pe care le avea în mentalitatea tradiţională a ţăranilor români:

> ...sărbătoarea, în ordinea stabilită a calendarului, vine şi ca un punct terminus, o oprire; ea este ziua de încheiere a activităţii omului, în care, de fapt, nimic nu e permis dintre cele obişnuite ale zilelor lucrătoare: *sine institutione novi operis*, ziceau romanii. În modul cum ţăranul român înţelege rostul acestei zile, nu lipseşte nici această idee [...]: „Sărbătoarea caţi s-o ţii; aşa o fost rânduit de la început, să fie zile lucrătoare şi altele de sărbătoare: şase zile să lucrezi, iar a şaptea s-o serbezi"[2].

Datorită acestui semantism dual al sărbătorii, ea poate fi privită, în ultimă instanţă, şi ca o practică destul de profană pe care o întâlnim atât de frecvent în viaţa comunităţilor premoderne, încărcată însă cu semnificaţiile spirituale profunde pe care omul tradiţional le atribuia oricărui lucru. Se poate spune că sărbătoarea se prezintă ca un spaţiu de tranziţie între „timpul zeilor", actualizat în cotidian prin intermediul celebrărilor, şi „timpul oamenilor", în fond, şi el, o replică terestră a timpul divin. Acest lucru ne aduce aminte şi de afirmaţia lui Eliade, potrivit căreia trecerea de la timpul profan la timpul sacru se face prin rit[3], sau de observaţia profesorului orădean Barbu Ştefănescu, cum că timpul sărbătorii este

> ...menit să micşoreze distanţa dintre sacru şi profan, să permită comunicarea între două lumi aflate în planuri diferite[4].

Dubla natură a sărbătorii – timp dedicat zeului, dar, totodată, şi timp consacrat odihnei – a făcut ca ea să devină un subiect controversat în intervalul istoric şi în spaţiul cultural abordate în acest articol. În textele epocii, timpul de sărbătoare a fost mereu contrapus timpului de lucru, iar sărbătorile frecvente au fost asociate cu lenea atribuită ţăranilor români. În acelaşi timp, discuţiile în jurul problemei sărbătorilor au oferit un bun pretext pentru exprimarea rivalităţilor existente între diferitele instanţe de autoritate din epocă. Datorită faptului că sărbătoarea aparţinea timpului sacru, ea era controlată, în mod tradiţional, de către Biserică. Dar această pretenţie a fost mereu contestată de alţi factori de autoritate, profani: puterea politică a statului sau puterea socială a seniorului.

1. Gheorghe Guţu, *Dicţionar latin-român*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, *sub voce*.
2. Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 198.
3. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 61. Cu privire la raporturile dintre sărbătoare şi rit, vezi Pierre Bonte, Michel Izard (coord.), *Dicţionar de etnologie şi antropologie*, Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 584, *sub voce* „rit".
4. Barbu Ştefănescu, *Sociabilitate rurală, violenţă şi ritual. Cartea în practicile oblative de răscumpărare a păcii comunitare, Transilvania, sec. XVII-XIX*, Editura Universităţii din Oradea, Oradea, 2004, p. 543.

În competiţia pentru menţinerea sau dobândirea controlului social, timpul sărbătorii, administrat de Biserică, a fost concurat de timpul profan, timpul muncii sau timpul activităţilor publice, aflat sub autoritatea statului şi a elitei conducătoare.

Rolul pe care l-a jucat sărbătoarea în Vechiul Regim, ca sursă de conflict social, ca reper al alterităţii şi al diferenţelor culturale, a fost bine evidenţiat de către Roger Chartier, autorul unui studiu de referinţă cu privire la acest subiect:

> ...sărbătoarea este unul dintre terenurile privilegiate unde clasele dominante pot întâlni poporul; şi, de la înregistrarea superstiţiilor la notele de călătorie, înfloreşte o întreagă literatură care înmulţeşte comentariile „etnologice" despre practicile festive ale mulţimii. Însă, totodată, autorităţile de toate felurile curăţă şi schimbă neîncetat sensul ceremoniilor în care se manifestă ignoranţa şi ciudăţenia populară. Populară fiind, este comentată, cenzurată: sărbătoarea „populară" veche este întotdeauna obiectul unei îndoite dorinţe a elitelor, care ar dori-o ocrotită, ca loc de observaţie şi de aducere aminte, şi nimicită, ca loc al extravaganţelor[1].

Controlul asupra diferitelor ritmuri şi paliere ale timpului social – la prima vedere, o formă de exercitare a dominaţiei cam vagă şi prea abstractă – prezenta, de fapt, o importanţă deosebită pentru factorii de putere ai vremii. Acest dispozitiv de dominaţie avea, în primul rând, o componentă simbolică, ce ţinea de afirmarea prestigiului; în al doilea rând, o componentă politică, legată de exercitarea puterii; iar în al treilea rând, o componentă economică, ilustrată de timpul de muncă al ţăranilor, sustraşi de la activităţile productive de imperativele sărbătorii. Pe toate aceste trei dimensiuni s-a manifestat o rivalitate acerbă între stat, Biserică şi nobilime. Fiecare factor de autoritate încerca să controleze, în folos propriu, timpul ţăranilor, cei care reprezentau, în condiţiile sociale ale epocii, principalul teren de exercitare a puterii. Biserica apăra timpul sărbătorii, pe care îl gestiona dintotdeauna, manifestându-şi în acest fel autoritatea asupra societăţii, în timp ce statul şi nobilimea încercau să reducă acest timp, pentru a-şi impune propria putere, pentru a-şi afirma prestigiul şi pentru a-şi promova interesele economice. Acesta este motivul pentru care documentele vremii vorbesc mereu despre ţăranii care nu muncesc suficient, datorită sărbătorilor mult prea dese.

În acest spaţiu al concurenţei şi al rivalităţii se manifestă alteritatea, de diferite tipuri. În primul rând, alteritatea socială, care îi diferenţiază pe nobili de ţărani. Dar şi alterităţile culturale sau confesionale: diferenţele de civilizaţie, remarcate sau „inventate"[2] de călători, diplomaţi sau alţi observatori străini, de regulă veniţi din apusul Europei, care privesc cu mirare, compasiune sau condescendenţă sărbătorile ciudate, exotice ori primitive ale românilor; apoi, alterităţile promovate de diferitele Biserici, instituţii care vehiculează, fiecare, un anumit set de sărbători, ca mărci ale specificului propriu.

Uneori, alteritatea este *promovată* în mod manifest, pentru a-l descrie şi a-l eticheta pe celălalt, pentru a se evidenţia, astfel, prin diferenţiere, propria identitate, care trebuie menţinută şi apărată. Alteori, se încearcă *depăşirea* ei, prin asimilare: în acest caz,

1. Roger Chartier, *Lecturi şi cititori în Franţa Vechiului Regim*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1997, cap. I: „Disciplină şi libertate: sărbătoarea", p. 52.
2. Vezi Larry Wolff, *Inventarea Europei de Est. Harta civilizaţiei în Epoca Luminilor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000.

obiectivul este integrarea celuilalt în rândurile „noastre", distrugerea identităţii sale, prin civilizare, convertire, integrare socială, folosindu-se o metodă subtilă şi eficientă – contracararea şi anihilarea sărbătorilor pe care le celebrează. Sărbătoarea este unul dintre factorii esenţiali care asigură coeziunea unei comunităţi şi prin care se manifestă identitatea acesteia. Dacă reuşim să le impunem străinilor nedoriţi şi periculoşi sărbătorile noastre, atunci îi asimilăm, îi transformăm în altceva, ni-i alăturăm şi în final îi neutralizăm ; în acest fel, devenim mai puternici, asigurăm unitatea şi omogenitatea propriei comunităţi.

În secolul al XIX-lea, statele naţionale vor promova un program sistematic de integrare politică şi socială a propriilor cetăţeni. Ţăranii, minorităţile etnice, lingvistice sau religioase, muncitorii, catolicii ori protestanţii, femeile sau emigranţii vor fi transformaţi cu toţii, în mod treptat, în buni cetăţeni englezi, francezi sau germani. Iar în acest formidabil proces de *melting-pot* (în variantă europeană), celebrarea în comun a unui nou tip de sărbătoare – sărbătoarea naţională – va juca un rol de prim rang. Gradul de reuşită al acestor operaţiuni de inginerie socială va da şi măsura stabilităţii şi viabilităţii comunităţilor politice respective. Românii din Ungaria, de exemplu, nu vor adera la sărbătorile statului maghiar (Mileniul[1], 48-ul „lor" etc.), ci vor celebra propriile sărbători (mai ales 48-ul „românesc", opus celui maghiar) : un semn evident al eşecului tentativelor care vizau integrarea lor în comunitatea cetăţenilor maghiari. În acest sens, funcţia pe care a exercitat-o sărbătoarea, ca instrument de propagandă, sub Vechiul Regim, dar şi în timpurile mai recente, a fost subliniată de către acelaşi Roger Chartier :

> Sărbătoarea a fost socotită, totdeauna, în mod contradictoriu, instrument al unei pedagogii şi primejdie potenţială. De la Biserica reformatoare până la Robespierre şi Saint-Just, de la oligarhiile municipale medievale până la Filosofi, sărbătoarea, dacă este modelată şi canalizată de un dispozitiv ce o va face demonstrativă, este gândită ca ceva ce poate manifesta, deci socializa, un proiect, fie că este de ordin religios, fie că este de ordin politic. De aici decurge rolul ei ca armă pastorală şi ca instituţie civică. Cu toate acestea, domesticirea nu este niciodată sigură, nici terminată, şi sărbătoarea, întotdeauna, se poate transforma în violenţă împotriva ordinii stabilite sau care trebuie stabilită[2].

5.2. *Analiză şi interpretare*

Cum se întâmplă frecvent în istorie (în istoria pe care noi o reconstruim mental şi cultural, adică singura care ne este, de fapt, accesibilă), primele texte ce evidenţiază conflictul social pe care îl implică sărbătoarea instituie deja o schemă paradigmatică, un scenariu originar ale cărui recurenţe vor structura întreaga poveste ulterioară.

Conflictul în discuţie se prezintă ca o dramă cu trei personaje : ţăranul, retranşat în timpul creştin al sărbătorii, administrat şi protejat de Biserică ; seniorul, care încearcă să

1. Vezi Petru Weber, „Das ungarische Millenium bei den Rumänen", în volumul Sorin Mitu, Florin Gogâltan (coord.), *Interethnische- und Zivilisationsbeziehungen im siebenbürgischen Raum. Historische Studien*, Verein der Historiker aus Siebenbürgen und dem Banat – Babeş-Bolyai Universität, Cluj-Napoca, 1996, pp. 256-271.
2. Roger Chartier, loc. cit. (citat parţial şi de Ovidiu Ghitta, *op. cit.*, p. 225).

i-l fure, transformându-l în timp al muncii (uneori, aflat sub această presiune a timpului muncii, ţăranul însuşi „trişează" timpul sărbătorii, încercând să lucreze în propriul folos); principele medieval, care arbitrează conflictul şi menţine armonia socială şi morală, în regimul de stări şi în societatea tripartită: sărbătoarea trebuie celebrată cum se cuvine, dar şi seniorul trebuie servit, însă tot în conformitate cu buna rânduială supravegheată de suveran. Această „schemă originară" poate fi surprinsă într-una din cele mai cunoscute tradiţii consemnate de Neculce în *O samă de cuvinte*:

> Ştefan-vodă cel Bun, vrând să margă la biserică întru o duminică dimineaţa, la liturghie, în târgu în Vasluiu [...], au audzit un glas mare de om strigând să aducă boii la plug. Şi mirându-să ce om este acela să are duminica, şi îndată au trimis în toate părţile, ca să-l găsească pre acel om, să-l aducă la dânsul [...] Şi ducându-l pre acel om la Ştefan-vodă, l-au întrebat Ştefan-vodă: el au strigat aşè tare, şi pentru ce ară duminica? El au dzis că au strigat el să aducă boii la plug, şi ară duminica, că este om sărac, şi într-alte dzile n-au vrut frate-său să-i dè plugul, şi acum duminica i-au dat. Deci Ştefan-vodă au luat plugul fratelui celui bogat şi l-au dat fratelui celui săracu, să fie a lui[1].

Pilda este atât de limpede, încât comentariile sunt de prisos: principele e contrariat de nerespectarea interdicţiei de a lucra duminica, una dintre poruncile divine. În calitatea sa (de factură „cezaro-papistă", bizantină) de protector al Bisericii şi credinţei, el intervine decis în apărarea ordinii religioase. Constatând că încălcarea legii se datorează unui conflict social între fratele bogat şi cel sărac, voievodul face dreptate printr-un act justiţiar şi „popular". Printr-o măsură drastică, el impune respectarea timpului sărbătorii şi îl pedepseşte pe adevăratul vinovat, „bogatul" care a violat timpul Bisericii din raţiuni economice. În acest fel, Ştefan oferă o lecţie care va rămâne în conştiinţa urmaşilor şi îşi consolidează renumele de principe exemplar.

Este interesant să constatăm faptul că pe la 1733, adică în anii în care Neculce îşi definitiva opera[2], în Transilvania vecină intervenţiile „principelui" operau, de regulă, în sens opus, tendinţă care fusese iniţiată cu cel puţin un secol în urmă: autorităţile statului interveneau cu încăpăţânare pentru *a limita* timpul de sărbătoare al ţăranilor şi în favoarea timpului de lucru datorat seniorilor. Fenomenul respectiv a fost analizat pe larg, într-un studiu minuţios documentat, de către cercetătorul clujean Aurel Răduţiu[3].

Cauzele acestei diferenţe care separa Moldova lui Neculce (sau a lui Ştefan cel Mare?) de Transilvania principilor calvini ori a lui Iosif al II-lea sunt multiple şi extrem de complexe. Ele nu pot fi reduse la un eventual stereotip regional proiectat *à rebours*, atrăgător, dar facil, cu privire la superioritatea eternă a Transilvaniei în ceea ce priveşte civilizaţia şi etica muncii.

---

1. Ion Neculce, *O samă de cuvinte*, § VII (vezi ediţia îngrijită de Iorgu Iordan, ESPLA, Bucureşti, 1955).
2. *Dicţionarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei, Bucureşti, 1979, *sub voce*.
3. Aurel Răduţiu, „Timp de lucru şi zile de sărbătoare în Transilvania (sec. XVII-XVIII)", în volumul Nicolae Edroiu, Aurel Răduţiu, Pompiliu Teodor (coord.), *Civilizaţie medievală şi modernă românească. Studii istorice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1985, pp. 215-233.

În primul rând, tradiţia consemnată de Neculce pare să transmită, într-adevăr, spiritul medieval al veacului al XV-lea, şi nu mentalitatea Secolului Luminilor. Dar în acest răstimp de peste două sute de ani, Europa Centrală şi Răsăriteană fusese marcată de „a doua iobăgie", o transformare social-economică ce a dus la valorizarea superioară a domeniilor feudale de aici, profilate acum pe exportul de produse agricole în direcţia Europei Apusene[1]. Acest lucru a determinat intensificarea exploatării sociale şi în Transilvania, un aspect studiat în amănunţime de istoricii marxişti, între care s-a distins David Prodan[2]. Ca urmare, timpul muncii a dobândit o tot mai mare valoare, presând în mod irezistibil asupra timpului sărbătorii.

În al doilea rând, reducerea numărului de zile de sărbătoare în Transilvania se explică, cel puţin pentru secolul al XVIII-lea, prin politica „raţionalistă" dusă de statul absolutist şi, apoi, de cel iluminist, în vederea unei exploatări mai eficiente a resurselor societăţii. Lanţul cauzal care a determinat acest fenomen începe, probabil, cu nevoia statelor europene moderne de a finanţa armatele costisitoare ale secolelor XVI-XVIII, alcătuite din mercenari şi dotate cu arme de foc. Acestea nu mai puteau fi întreţinute decât cu ajutorul unui aparat birocratic şi fiscal mult mai performant, capabil să mobilizeze resurse tot mai mari în folosul statului. Aşa s-a născut, după unii autori, modernitatea[3]. Revenind la Transilvania, din acest context poate prea larg, putem surprinde însă o corelaţie mult mai strânsă, evidenţiată în mod convingător de Barbu Ştefănescu, între efortul de modernizare al statului austriac şi „alertarea ritmului de muncă în gospodăria ţărănească din Crişana", pe parcursul secolului al XVIII-lea[4]. Timpul generos al zăbavei şi sărbătorii, caracteristic Evului Mediu şi cultivat încă de ţăranii români, se izbeşte acum, într-o confruntare inegală, de exigenţele progresului, dezvoltării şi productivităţii.

În al treilea rând, există o serie de cauze culturale şi confesionale care motivează asaltul asupra timpului sărbătorii în Transilvania. Sărbătorile care trebuiau contracarate din motive „practice", economice, de către statul absolutist, erau, totodată, sărbătorile străine, „schismatice", răsăritene, ale ţăranilor români, fie ei ortodocşi sau greco-catolici. Fără îndoială că explicaţia de factură confesională reprezenta, uneori, un pretext, destinat să mascheze adevărata cauză, de natură economică: nobilii denunţau „superstiţiile" ţăranilor români doar pentru a-i constrânge, de fapt, să presteze sarcinile iobăgeşti în zilele lor de sărbătoare.

Alteori însă, motivaţia confesională era ea singură suficientă. În secolul al XVII-lea, în timpul principilor calvini, ofensiva purtată împotriva zilelor de sărbătoare ortodoxe a

1. Piotr S. Wandycz, *Preţul libertăţii. O istorie a Europei Central-Răsăritene din Evul Mediu până în prezent*, Editura ALL, Bucureşti, 1998, pp. 6, 54-59.
2. Vezi lucrările sale: *Iobăgia în Transilvania în secolul al XVI-lea*, vol. I-II, Editura Academiei, Bucureşti, 1967-1968; *Iobăgia în Transilvania în secolul al XVII-lea*, vol. I-II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986-1987; *Problema iobăgiei în Transilvania. 1700-1848*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.
3. Vezi Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, vol. II: „The Nation-State and Violence", Polity Press, Cambridge, 1985; Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990*, Blackwell, Oxford, 1990.
4. Barbu Ştefănescu, *Tehnică agricolă şi ritm de muncă în gospodăria ţărănească din Crişana (secolul al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea)*, Editura Fundaţia Culturală „Cele Trei Crişuri", Oradea, 1995.

reprezentat o componentă a politicii de convertire a românilor la confesiunea reformată[1]. Pentru reformaţii maghiari, sărbătorile ţăranilor români nu erau, într-adevăr, decât mărturia persistenţei lor într-o credinţă greşită. Tot aşa, în secolul al XVIII-lea, cu toate că actele unirii religioase garantaseră greco-catolicilor prezervarea ritului răsăritean, a sărbătorilor şi ceremoniilor lor specifice, se va încerca în permanenţă impunerea calendarului şi a sărbătorilor catolice, ca un mijloc de apropiere a românilor de familia catolicilor de rit latin. În mod contradictoriu, în acelaşi timp în care se limita numărul sărbătorilor răsăritene, ţăranilor români li se impunea obligaţia de a respecta şi sărbătorile celebrate după calendarul gregorian, adică de a nu munci în zilele respective, la fel ca şi vecinii lor de confesiune romano-catolică[2]. În acest caz, era evident caracterul preponderent religios al ingerinţei respective.

În fine, completând acest evantai de cauze economice şi confesionale, bătălia purtată împotriva timpului sărbătorii era legitimată şi în numele modernizării, al raţionalizării, al civilizării românilor după tipare occidentale, în ultimă instanţă. Iniţial, acest tip de argumente putea fi întâlnit în ambianţa raţionalistă a Reformei protestante şi a celei catolice, ca o componentă a operaţiunii de purificare a „adevăratei" religii de superstiţii şi tradiţii apocrife. Ulterior, Iluminismul va prelua moştenirea respectivă, în numele noului ideal, mai laic, de luminare şi civilizare a poporului. În această nouă campanie ideologică, lupta împotriva „superstiţiilor norodului", a „credinţei deşarte" – care îi împiedică pe români să propăşească, menţinându-i în întuneric şi în înapoiere – ocupa un loc esenţial. Nu este aşadar surprinzător faptul că şi intelectualii iluminişti români combăteau cu vehemenţă, în spiritul discursului oficial, caracterul nociv al excesului de sărbători necanonice celebrate de conaţionalii lor mai puţin educaţi. Petru Maior, de exemplu, critică împrejurările

> când s-au început şi s-au înrădăcinat atâtea sărbători la români ; care adăugând duminecile, de s-ar ţine, cată a treia parte a anului o ar petrece oamenii fără de lucru ; ci mulţimei sărbătorilor i-au prescurtat Împărăţia. Totuşi şi acum unii de unele sărbători care Biserica grecească nu le-au crezut a fi sărbători legiuite, nu se pot debarăsa[3].

În Transilvania, unul dintre primele texte care reglementează problema sărbătorilor religioase româneşti şi, eventual, evidenţiază o atitudine în această chestiune este o hotărâre a sinodului Bisericii ortodoxe ardelene, întrunit în 1627 sub păstorirea mitropolitului Dositei. Aceasta stabilea cifra record de 73 de sărbători, la care se adăugau cele 52 de duminici, ajungându-se la un total de 125 de zile de sărbătoare pe an[4]. Mai mult de o treime din durata fiecărui an era sustrasă timpului muncii, situaţie la care făcea aluzie şi Petru Maior, după două sute de ani.

Mai mult decât atât, erau stabilite pedepse aspre pentru cei care nu se conformau acestei rânduieli :

> ... nime să nu cuteze a lucra, nici sie, nici în clacă, că cine va lucra să fie de glubă 6 florinţi, iar popa de nu va spune sărbătoarea, birşag 12 florinţi[5].

1. Aurel Răduţiu, *op. cit.*, pp. 216-217.
2. *Ibidem*, pp. 219-221 ; Ovidiu Ghitta, *op. cit.*, pp. 214-236.
3. *Apud* Barbu Ştefănescu, *Tehnică agricolă şi ritm de muncă...*, ed. cit., vol. II, p. 125.
4. Aurel Răduţiu, *op. cit.*, p. 215.
5. *Ibidem*.

După cum se vede, la nivel de discurs avem de-a face cu o tonalitate medievală, similară celei pe care am întâlnit-o în tradiţia atribuită lui Ştefan cel Mare: timpul sărbătorii, apărat de Biserică, triumfă asupra timpului muncii. Chiar şi în varianta deghizată a lucrului pentru alţii, în clacă, nerespectarea sărbătorii urma să fie sancţionată. În practică însă, lucrurile nu stăteau chiar aşa. La prima vedere, fiind vorba de o hotărâre a Bisericii, din acest text lipseşte „principele". De fapt, în context, el era cât se poate de prezent, deoarece sinodul respectiv se desfăşura în epoca dominaţiei exercitate de episcopatul şi principatul calvin asupra Bisericii ortodoxe ardelene. Oricât ar părea de paradoxal, putem bănui că măsura respectivă, prin faptul că fixa o reglementare, era, de fapt, o încercare de îngrădire şi disciplinare a timpului sărbătorii, de către autorităţi, un timp care, probabil, se manifesta şi mai discreţionar până la acea dată. O hotărâre dietală anterioară, din 1619 (valabilă aşadar pentru întregul Principat), stabilea doar trei zile de sărbătoare pe an (pe lângă duminici), de Crăciun, Paşti şi Rusalii, în acord cu austeritatea religioasă reformată. Potrivit acestei hotărâri, doar în zilele respective nu puteau fi siliţi iobagii la robotă[1].

Faptul că avem de-a face cu mărturia unui conflict între timpul sărbătorii ortodoxe, gestionat de Biserica românească, şi timpul „principatului calvin", ca să-i spunem aşa (care combina timpul muncii pe domeniile seniorilor din *natio hungarica*, timpul clerical raţionalizat al Bisericii reformate şi timpul statului, administrat de principe), ne este confirmat de unul dintre cele mai renumite texte juridice referitoare la românii din Transilvania. În mod sugestiv pentru extraordinara însemnătate simbolică a sărbătorilor, articolul respectiv din *Approbatae Constitutiones*, de la 1653 (partea I, titlul IX: *Despre valahi*), denunţat apoi secole de-a rândul de către români ca o expresie a oprimării şi discriminării lor sociale şi naţionale, se referea tocmai la această problemă delicată:

> Cu toate că naţiunea valahă a fost admisă în această ţară pentru binele public, totuşi, neţinând seamă de starea lor inferioară, au împiedicat pe unii nobili fii ai ţării ca în zilele lor de sărbătoare să nu fie permis să lucreze. De aceea s-a hotărât în contra acestora să nu prescrie reguli pentru naţiunea maghiară, iar în viitor să nu tulbure pe nimeni din motivele mai sus scrise[2].

Lăsând la o parte traducerea greoaie, pe alocuri, a documentului şi miza aparent derizorie a respectivei dispute sociale (ţăranii români să nu le mai impună nobililor propriile lor sărbători şi să nu-i mai împiedice pe aceştia să lucreze în zilele respective!), observăm că acest subiect oferă prilejul unei delimitări identitare forte între ţăranii români ortodocşi, pe de o parte, şi nobilii protestanţi sau catolici din *natio hungarica* (la limită, aceştia puteau fi chiar români sub raport etnolingvistic), pe de altă parte. Timpul diferit al sărbătorii evidenţiază mai bine ca orice alteritatea şi conflictul social. Nu este posibil ca aceşti valahi, cu sărbătorile lor ciudate, să fie adevăraţi fii ai patriei, ei trebuie să fi fost doar acceptaţi cândva, ca nişte străini, pe pământul acesteia. Iar consecinţele practice ale situaţiei respective sunt pe măsură: fiind vorba de nişte venetici, obiceiurile şi sărbătorile lor nu pot fi tolerate decât în măsura în care nu tulbură liniştea fiilor ţării,

1. *Constituţiile Aprobate ale Transilvaniei (1653)*, ediţie îngrijită de Liviu Marcu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997, p. 235.
2. *Ibidem*, pp. 59-60.

nu contaminează, în ultimă instanţă, obiceiurile, moravurile şi identitatea localnicilor. Cei care celebrează alte sărbători nu pot fi, funciarmente, decât nişte străini. Fără să luăm aici în discuţie temeiul şi originea acestei tradiţii, remarcăm logica ei internă, extrem de strânsă, pe care se construieşte un stereotip etnic de mare viitor[1].

Această afirmare viguroasă a alterităţii, prilejuită de problema sărbătorilor, deşi se suprapunea cu diferenţe şi conflicte sociale şi legitima uneori interese pur economice, era exprimată, în mare măsură, într-o formă confesională. Era vorba despre ciocnirea dintre două sau mai multe Biserici şi credinţe diferite, fiecare dornică să îşi promoveze identitatea şi, eventual, să o anihileze pe a celuilalt.

După cum observa Aurel Candrea şi, pe urmele sale, Ion Ghinoiu, la începuturi, creştinismul însuşi a avut de luptat cu alte sisteme de credinţă, cele păgâne, pentru a-şi impune propriile sărbători. În această confruntare, care este vizibilă până astăzi la nivelul calendarului popular românesc,

> ...preoţii se luptă din răsputeri cu îndărătnicia poporului, dar în zadar. Şi atunci, Biserica, obosită de luptă, se văzu silită să cadă la învoială. Primi în noul calendar multe din sărbătorile pe care poporul stăruia să le păstreze din cultul străvechi, dar le boteză altfel. A păstrat sărbătoarea, adică ziua în care se serba ceva din cultul păgân, dar alungă numele zeului căruia sărbătoarea îi era consacrată şi îl înlocui cu un eveniment de esenţă creştină. De pildă, în locul sărbătorii Părinţilor, zi când părinţii se adunau ca să cinstească moşii şi strămoşii, a fost instalată o sărbătoare nou creată, şi anume Aşezarea în scaun a Sf. Petru. Eşecul a fost total, pentru că poporul, deşi a adoptat noua denumire a sărbătorii, a celebrat în continuare vechea sărbătoare [...] Majoritatea sărbătorilor din calendarul popular care păstrează nume creştin au cu totul alt sens decât cel din calendarul bisericesc[2].

Şi în Transilvania secolelor XVII-XVIII putem surprinde moştenirea acestei vechi tensiuni, care împărţea practicile religioase cultivate în sânul Bisericilor româneşti între o „religie populară" şi o „religie oficială"[3]. Un sinod ortodox din anul 1675, de exemplu, interzicea celebrarea „sărbătorilor drăceşti", cum ar fi zilele de marţi şi miercuri, sau a „joilor mari" (blagoveşteniile)[4].

Analizând realităţile din Muntenia contemporană, Daniel Barbu, un comentator avizat („deşi" catolic !) al tradiţiilor istorice ale ortodoxiei, merge mult mai departe în interpretarea acestei situaţii, fiind de părere că Biserica ortodoxă a pierdut din start bătălia cu manifestările necanonice ale religiozităţii rurale, o luptă pe care, de fapt, nici n-a purtat-o vreodată cu prea mare convingere. Pentru istoricul şi „politistul" bucureştean,

> ...s-ar zice că Biserica nu era prezentă în viaţa satelor decât cel mult pentru a creştina riturile de trecere prin botez, cununie şi înmormântare. Fără discuţie, ţăranii trăiesc

1. Cu privire la originile medievale ale imaginii românilor la maghiari, vezi Melinda Mitu, Sorin Mitu, *Românii văzuţi de maghiari : imagini şi clişee culturale din secolul al XIX-lea*, Editura EFES, Cluj-Napoca, 1998, pp. 11-20.
2. Ion Ghinoiu, *op. cit.*, p. 16.
3. Vezi Toader Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală şi mentalităţi colective*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1997, cap. III : „Religia prescrisă – religia trăită ; sensibilităţi religioase".
4. Aurel Răduţiu, *op. cit.*, pp. 216-217 ; Barbu Ştefănescu, *Tehnică agricolă şi ritm de muncă...*, ed. cit., vol. II, p. 125.

> într-un *timp creştin*, marcat de sărbători creştine, precum Paştele, Crăciunul, Rusaliile şi Boboteaza [...] Conţinutul acestui timp nu are însă prea mult de-a face cu credinţa Bisericii, cu liturghia şi cu sacramentele ei. Obiectele şi ritualurile magice (*paşti*, măşti, travestiuri, săbii, frunze, capete de porc, dansuri etc.) au adoptat uneori un nomenclator creştin, s-au insinuat adesea într-o cronologie creştină, au imitat sau doar împrumutat limbajul, simbolurile şi valorile vieţii creştine, fără însă a se lăsa cu adevărat modelate de credinţa evanghelică[1].

Împrejurarea că domnitori cum ar fi Nicolae Mavrogheni sau Mihai Şuţu le ordonă ispravnicilor să folosească forţa pentru a-i aduce pe ţărani la biserică, de sărbători[2] – crede Daniel Barbu –, este indiciul unei veritabile „prăbuşiri a sensibilităţii religioase"[3]. În competiţia purtată cu timpul principelui sau cu timpul profesional-burghez, al negustorului, Biserica ortodoxă, handicapată de tarele ei constitutive („caracterul dogmatic împlinit o dată pentru totdeauna, mai presus de orice examinare", „izolaţionismul doctrinar", „relaxarea disciplinară produsă de diversitatea situaţiilor politice la care a fost nevoită să se adapteze"[4]), nu avea nici o şansă. Sărbătoarea şi comuniunea creştină sunt învinse de spiritul egoist al căpătuielii individuale:

> De acum înainte, timpul care nu mai aparţine Bisericii se organizează pe socoteala sau chiar împotriva ei. Biserica pierde definitiv acel timp care nu-i mai este consacrat ori subordonat. Iar procesul nu este nicidecum tautologic. Timpul muncii, timpul eficienţei, timpul profitului, trezite la viaţă de orologiul Curţii, nu mai cunosc răstimpuri de sărbătoare şi de reculegere. Afacerile şi banii nu se odihnesc niciodată. Să ascultăm deci reacţia lui Antim Ivireanul: „semeţi şi tari de cap", negustorii şi meşteşugarii nici nu se gândesc să mai respecte măcar timpul liturgic şi să se supună „dreptăţii şi poruncii besericeşti", ci lucrează duminica şi îşi ţin deschise prăvăliile, vând şi cumpără de la creştini şi de la turci în praznicele cele mari ale Domnului şi ale Maicii sale, dispreţuiesc zilele de pomenire ale sfinţilor[5].

Nu mai lipseşte decât invocarea unui alt Ştefan cel Mare, din legendă, care să restabilească supremaţia timpului sărbătorii în faţa timpului economiei – ceea ce sugerează că această retorică autovictimizantă şi moralizatoare a Bisericii putea fi totuşi un fenomen anterior transformărilor socioeconomice şi „crizei de conştiinţă" din veacul al XVIII-lea.

---

1. Am citat din lucrarea pe care o consider cea mai inteligentă şi mai bine scrisă carte de istorie apărută în ultima vreme în limba română: *Bizanţ contra Bizanţ. Explorări în cultura politică românească*, Editura Nemira, Bucureşti, 2001, p. 125 (ce-i drept, ar mai fi şi *De bono coniugali...*, chiar dacă, prin acest calambur encomiastic, am depăşit măsura bunului-simţ). La fel, în Daniel Barbu, *Scrisoare pe nisip. Timpul şi privirea în civilizaţia românească a secolului al XVIII-lea*, Editura Antet, Bucureşti, 1996, p. 35.
2. Daniel Barbu, *Bizanţ contra Bizanţ...*, ed. cit., p. 126; *Scrisoare pe nisip...*, ed. cit., p. 36. Mihaela Grancea, *Călători străini prin Principatele Dunărene, Transilvania şi Banat (1683-1789). Identitate şi alteritate*, Editura Universităţii „Lucian Blaga", Sibiu, 2002, p. 166.
3. Daniel Barbu, *Bizanţ contra Bizanţ...*, ed. cit., p. 116; idem, *Scrisoare pe nisip...*, ed. cit., p. 28. Mihaela Grancea, *op. cit.*, p. 172, bazându-se, în parte, pe argumentele lui Alexandru Duţu, nu este de acord cu această afirmaţie şi vorbeşte despre „dinamismul vieţii religioase din Principate", în timpul regimului fanariot.
4. Daniel Barbu, *Bizanţ contra Bizanţ...*, ed. cit., p. 126; idem, *Scrisoare pe nisip...*, ed. cit., p. 36.
5. *Ibidem*, p. 115, respectiv pp. 27-28.

În Transilvania însă, alteritatea religioasă nu era doar o problemă „internă", a unei anumite Biserici, ci era potenţată şi complicată de existenţa peisajului confesional atât de variat şi dinamic de aici, suprapus clivajelor etnice, sociale sau culturale. Ca să luăm doar exemplul românilor, aceştia erau prinşi între sistemele de credinţă şi practicile religioase promovate de ortodoxia tradiţională, de greco-catolicism, de romano-catolicism şi de calvinism, ca să nu mai amintim de tendinţele şi curentele din interiorul acestor confesiuni. Evident că şi problema sărbătorilor religioase dobândea, în acest context, o complexitate pe măsură.

Exemplara monografie semnată de Ovidiu Ghitta, consacrată începuturilor Bisericii greco-catolice din Sătmar, ne oferă un excelent studiu de caz şi în ceea ce priveşte raportul dintre sărbătoare şi alteritate[1]. Profesorul clujean analizează în detaliu, cu minuţia şi exactitatea care îi sunt caracteristice, modul în care românii uniţi din dieceza de Muncaci au fost confruntaţi, pe parcursul secolelor XVII-XVIII, cu tentativele autorităţilor politice şi religioase de introducere a calendarului gregorian şi a listei de sărbători specifice ritului latin. Studiul evidenţiază complexitatea motivaţiilor care au determinat această acţiune.

A prevalat factorul religios care viza apropierea românilor şi rutenilor greco-catolici de ritul apusean, în vederea unei depline convertiri ulterioare, folosindu-se metoda acomodării timpului sacru al celor două comunităţi:

> Iată deci care era [...] marea menire practică a introducerii noului calendar: *edificarea unei relaţii fraterne între uniţi şi „latini"*. Abandonarea de către primii a vechiului sistem de măsurare a timpului ar fi dus la înlăturarea unui important element creator de diferenţă între membrii celor două denominaţiuni catolice. Sărbătorile religioase comune puteau fi cinstite deodată. Un mare motiv de raportare distantă la „papistaşi" ar fi dispărut astfel, lăsând loc unui factor stimulativ pentru dezvoltarea sentimentului de solidaritate şi de comuniune cu cel de aceeaşi credinţă[2].

În al doilea rând, monarhia administrativă austriacă încerca să subordoneze timpul sărbătorii, gestionat de Biserică, exigenţelor statului, cu scopul vădit de a-şi extinde controlul asupra societăţii şi de a uniformiza masa atât de eterogenă a supuşilor pe care îi guverna. La fel cum hotărârea Dietei ardelene din 1619 impunea sărbătorile acceptate de Biserica reformată la scara întregii Transilvanii, ordonanţa din 1733 a împăratului Carol al VI-lea stabilea că sărbătorile romano-catolice urmau să fie celebrate de către toţi locuitorii regatului Ungariei, indiferent de confesiune. În acest fel, se urmărea atât consolidarea timpului de muncă al categoriilor sociale productive, cât şi promovarea catolicismului la scara întregului regat.

Extrem de interesante sunt consecinţele pe care le produc aceste tentative în teritoriu. Impunerea noilor sărbători rezultate din aplicarea ordonanţei, paralel cu refuzul uniţilor sau al ortodocşilor de a renunţa la propriile praznice, şi aşa prea numeroase, ar fi condus, contrar scopurilor urmărite de monarh, la o proliferare a zilelor de sărbătoare, sustrase activităţilor productive. În consecinţă, autorităţile locale, comitatense, care exprimă punctul de vedere al nobililor proprietari de pământ, ajung în postura de a

1. Ovidiu Ghitta, *op. cit.*, cap. II, § 1.3, pp. 214-236: „Sărbătoarea: un hotar între uniţi şi «latini»".
2. *Ibidem*, p. 217.

media, într-un fel, în disputa respectivă. Ele veghează ca interesele lor economice şi timpul muncii să nu fie afectate de această „ciocnire" culturală, care opune sărbătoarea raţionalizată de stat celei înrădăcinate în tradiţia comunităţilor rurale. Ca şi în principatul Transilvaniei, intervenţia nobilimii în problematica sărbătorilor ţărăneşti prilejuieşte afirmarea alterităţii, legitimarea distanţei şi dominaţiei sociale, prin sublinierea diferenţei culturale care separă cele două clase. După cum scrie Ovidiu Ghitta:

> În afara diversităţii prolixe a obiceiurilor festive ale uniţilor, autorităţile sătmărene mai remarcară un aspect criticabil: sărbătorile bisericeşti ale celor de rit grec sunt nenumărate. În concluzie, două mari hibe figurau în contul noii denominaţiuni catolice. Distanţi şi maliţioşi – dovedind din plin că se raportau la lumea românească sau ruteană ca la una bizară, foarte impregnată de superstiţii şi străină lor, datorită codurilor comportamentale specifice –, membrii adunării comitatense au ţinut să transmită la vârf imaginea unor neofiţi ciudaţi şi ignoranţi, ce serbau anual, în chipuri curioase, o grămadă de praznice bisericeşti neînsemnate[1].

Această imagine a ţăranului român, al cărui primitivism se exprimă prin sărbătorile sale excentrice şi încărcate de superstiţii, nu va rămâne însă, exclusiv, un apanaj al poziţiei de clasă asumate de nobilimea maghiară şi nici măcar un simplu stereotip xenofob antiromânesc. O putem întâlni la mai toţi observatorii din Europa Occidentală care se referă la obiceiurile româneşti, iar în cele din urmă o regăsim chiar şi la intelectualii români, ca o componentă a imaginii de sine, preluată, interiorizată sau, dimpotrivă, explicată, nuanţată ori criticată. În cele din urmă, este vorba despre autoimaginea pe care Europa Apuseană şi-o făureşte în secolul al XVIII-lea, identificându-se cu Civilizaţia, Progresul şi Luminarea, în contrast cu o Europă Răsăriteană înapoiată – poligon de încercare pentru experimentele reformiste –, inventată acum pentru a valida superioritatea occidentalilor.

Aşa este cazul călătorilor străini din secolul al XVIII-lea, investigaţi de Mihaela Grancea, care relatează despre „predominarea superstiţiilor în credinţă şi în practicile religioase" şi despre „formalismul credinţei, care pare a se consuma mai mult în ceremonii inutil fastuoase şi în manifestări exterioare"[2]. Aşa văd lucrurile şi observatorii germani, chiar şi în secolul următor, atunci când scriu despre „fervoarea cu care mari şi mici participau la numeroasele şi, uneori, total dezagreabilele ceremonii" specifice celebrărilor religioase româneşti[3]. În acelaşi spirit, relatările maghiare de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi de la începutul celui următor, analizate de Melinda Mitu, vorbesc şi ele despre faptul că religia românilor „constă aproape exclusiv din ceremonii exterioare"[4]. Sărbătorile româneşti prilejuiesc critici aspre, inclusiv din partea unor personaje lipsite de prejudecăţi, care încearcă să-şi păstreze obiectivitatea, aşa cum era scriitorul Kazinczy Ferenc: „Cunoştinţele religioase ale românilor – scrie cu o ironie devastatoare literatul maghiar – constau doar în aceea că sărbătorile trebuie petrecute fără muncă şi că nerespectarea postului este un mare păcat".

1. *Ibidem*, p. 230.
2. Mihaela Grancea, *op. cit.*, p. 166.
3. Klaus Heitmann, *Imaginea românilor în spaţiul lingvistic german. 1775-1918. Un studiu imagologic*, Editura Univers, Bucureşti, 1995, p. 248.
4. Melinda Mitu, *Problema românească reflectată în cultura maghiară din prima jumătate a secolului al XIX-lea*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, p. 525.

Dar acest lucru

> ...duce şi el la decăderea românului, pentru că, înfometat şi fără ocupaţie, acesta caută o cârciumă, unde, lângă bâzâitul cimpoiului, îşi mai aduce aminte şi de originea sa romană. Atunci, dorind să dovedească faptul că în vinele sale curge sânge de campion, îi dă în cap companionului său ori este lovit el de către acesta, întinzându-se la sfârşit, pe jumătate mort şi complet beat, în faţa cârciumii[1].

Abia relatările observatorilor maghiari romantici, de pe la mijlocul secolului al XIX-lea, încep să proiecteze o lumină diferită şi asupra sărbătorilor româneşti. Acum, ele vor fi privite ca nişte expresii exotice, dar pline de naturaleţe, ale geniului popular românesc, în acelaşi timp mărturii ale unor tradiţii străvechi, dacice sau romane, care au supravieţuit prin intermediul acestor manifestări originale[2].

În fine, problema caracterului inoportun al sărbătorilor tradiţionale, care i-ar împiedica pe români să muncească suficient şi reprezintă o cauză a înapoierii lor culturale şi religioase, a fost dezbătută şi de către intelectualii români, îndeosebi în contextul ideologiei iluministe şi al variantei sale iosefiniste. Am văzut anterior că Petru Maior critica numărul mare de sărbători celebrate de conaţionalii săi, asociindu-se astfel discursului oficial al autorităţilor austriece, care promovau, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, o politică tenace de limitare a acestora. Acum nu mai era vorba, decât prea puţin, de introducerea calendarului gregorian sau a sărbătorilor „latine" ca măsură de propagandă catolică, aşa cum fusese cazul la începutul veacului, în timpul lui Carol al VI-lea, ci de o acţiune de subordonare a Bisericii în raport cu obiectivele statului, în acord cu orientările politice galicane promovate de Iosif al II-lea.

În această ambianţă ideologică raţionalistă, la care subscrie, Petru Maior introduce un discurs alternativ şi nuanţat în raport cu critica tradiţională a sărbătorilor răsăritene. El încearcă să explice şi să justifice atitudinea românilor, de pe poziţii pe care le putem numi, de acum, naţionale. Nefiind de acord aşadar cu numărul mare al sărbătorilor, el afirmă însă că în majoritatea acestor zile românii nu se abţin, de fapt, de la lucru, iar vechile interdicţii sunt adaptate, în realitate, exigenţelor timpului muncii:

> ...a lucra în clacă, adică a lucra pe seama altora, fără de plată, în unele sărbători ca acestea, niciodată n-au pomenit a ţine românii păcat. Pentru aceea, întru aceste sărbători, bucuroşi ajută cu lucrul mâinilor sale pe cei neputincioşi[3].

Mai mult decât atât – continuă el –, ca urmare a acestei situaţii, în conflictul secular dintre nobili şi ţărani pe marginea subiectului respectiv, nobilii sunt, de fapt, cei care profită de pe urma mulţimii sărbătorilor „iregulare", iar ţăranii români nu au nici un interes ca ele să fie menţinute. Şi aceasta, pentru că proprietarii domeniilor şi toţi cei care beneficiau de pe urma muncii ţăranilor

> ca să capete de la săraci lucru fără de plată, cu viclenie ţin parte sărbătorilor celor ce nu sunt sărbători, cât în unele locuri până astăzi fără rost este porunca împărătească

1. *Ibidem*, pp. 527-528.
2. *Ibidem*, pp. 532-538.
3. *Apud* Barbu Ştefănescu, *Tehnică agricolă şi ritm de muncă...*, ed. cit., vol. II, p. 126.

cea pentru împuţinarea sărbătorilor netrebnice. Aceea este de nesuferit că uneori şi dintre preoţi se află care iubesc pe oameni a-i ţine în rătăcire[1].

Era un paradox lansat în mod intenţionat. Cu alte cuvinte – vrea să spună Maior, exagerând cu bună-ştiinţă, într-un efort retoric de justificare şi promovare a intereselor conaţionalilor săi –, punctul de vedere al ţăranilor români, în problema sărbătorilor, ar coincide perfect cu cel al împărăţiei, iar cei care se opun reducerii acestora sunt, de fapt, nobilii! Atât ţăranii, cât şi autorităţile imperiale ar dori limitarea numărului de sărbători necanonice, „netrebnice": statul, datorită politicii sale de raţionalizare a credinţei şi de stimulare a productivităţii, iar românii, deoarece oricum erau siliţi să muncească în zilele respective, dar numai pe seama altora.

Chiar dacă, fără îndoială, nobilii, arendaşii sau chiar preoţii îi obligau adeseori pe dijmaşii lor să muncească în zilele respective (în fond, în acord cu legile ţării), totuşi argumentaţia lui Maior este vădit tendenţioasă şi exagerată. Ţăranii români nu puteau fi de conivenţă cu autorităţile imperiale – în această chestiune care privea opţiunile lor culturale cele mai intime – decât prin artificiul partizan al retoricii lui Maior.

Pe de altă parte însă, observaţiile sale, care pledau în favoarea ideii că românii lucrează totuşi de sărbători, nu erau chiar atât de lipsite de temei. Aceasta, dacă ne aducem aminte, din nou, de pretextul invocat de ţăranul Purcel în faţa lui Ştefan cel Mare pentru a lucra chiar şi duminica sau de interdicţia formulată de vlădica Dositei, la 1627, care menţiona explicit că în zilele de sărbătoare este oprit atât lucrul pentru sine, cât şi în clacă (ceea ce arată că abaterile se puteau manifesta în ambele sensuri).

Argumentaţia lui Maior viza însă un obiectiv mult mai important, în contextul construcţiei identitare româneşti. Era vorba de contracararea unuia dintre stereotipurile cele mai influente relative la români, potrivit căruia lenea şi delăsarea ar constitui o caracteristică „naţională" a acestora. În această idee, celebrarea sărbătorilor lor nenumărate nu ar reprezenta decât una dintre metodele ingenioase prin care românii fac tot posibilul ca să fugă de muncă.

La 1811, de exemplu, geograful Martin Schwartner scria în felul următor, referindu-se la români:

> ...în primul rând mare este trândăvia lor, pe care o alimentează chiar şi prin frecvenţa zilelor de sărbătoare obişnuite în Biserica grecească. Dar chiar dacă frecvenţa zilelor de sărbătoare s-ar reduce acum la un mai mic număr, nimeni n-ar putea convinge nicicum pe superstiţioşii români că în acele zile se poate lucra[2].

Un an mai târziu, un autor român, Toma Costin (ale cărui idei erau, practic, identice cu ale lui Maior), publică o lucrare polemică în care combate afirmaţiile savantului străin. El afirmă că practicile religioase ale românilor nu constituie un argument care să le probeze indolenţa. Dimpotrivă! Afirmaţia potrivit căreia

> lenevia românilor s-ar hrăni din păzirea superstiţioasă a zilelor de sărbătoare [...] nu merită deloc credinţă. Este lucru dovedit de experienţa de fiecare zi că românii cu greu pot fi opriţi de la muncă în zilele de duminică, ca să nu mai vorbesc de alte sărbători

1. *Ibidem*.
2. Florea Fugariu (coord.), *Şcoala Ardeleană*, vol. I, Editura Minerva, Bucureşti, 1983, p. 857.

mai mici, mai ales în perioadele în care se îngrămădesc lucrările pe ogoare, încât preoţii lor aproape în fiecare zi recurg la autorităţi ca membrii parohiei lor să fie împinşi cu forţa publică să respecte sărbătorile[1].

Acest nou paradox reprezenta o altă tentativă de contracarare a reprezentărilor seculare cu privire la relaţia dintre sărbători şi etica muncii la români. În timp ce nobilii şi autorităţile de la toate nivelurile se plângeau mereu că românii refuză să lucreze în nenumăratele lor sărbători „iregulare", necanonice chiar şi după tradiţia Bisericii ortodoxe, în timp ce edictele imperiale încercau mereu, fără mare succes, să reducă numărul zilelor de sărbătoare, pentru a imprima o modalitate mai raţională de gestionare a timpului unei societăţi prea puţin dispuse să se antreneze pe ritmurile alerte ale modernităţii – Costin sau Maior afirmau că, dimpotrivă, conaţionalii lor nu puteau fi opriţi de la lucru nici măcar în sfânta zi de duminică, iar autorităţile erau nevoite să ia aspre măsuri (precum Mavrogheni în Ţara Românească), pentru a le mai domoli pornirile laborioase[2].

Este limpede că replica polemică a lui Costin se încadra şi ea în repertoriul imaginilor subiective generate de discuţia în jurul problemei sărbătorilor româneşti. Fără îndoială că realitatea era mult mai nuanţată, atât în raport cu stereotipiile defavorabile românilor, cât şi în comparaţie cu pledoariile celor care încercau să le ia apărarea. După cum arată cercetările etnografice, în fapt, ţăranii erau obsedaţi de munca lor, de recolta care le asigura supravieţuirea, chiar şi în timpul marilor sărbători, cum erau Crăciunul, Sfintele Paşti sau Rusaliile. Pentru ei, acestea nu erau doar praznice creştine, ci şi sărbători agrare, iar riturile care se săvârşeau acum, în vederea asigurării unei recolte bogate, erau pentru ţărani activităţi mai importante chiar decât muncile agricole desfăşurate în zilele de lucru[3]. Pe de altă parte, este de presupus că sătenii se temeau într-o mai mare măsură de mânia divină dacă lucrau de ziua cuviosului Sisoie sau a vreunui alt sfânt apocrif, decât în duminicile prescrise de „religia oficială".

Universul lor cultural era însă total diferit de cel în care erau redactate textele savante care vorbeau despre ei (chiar dacă, fără îndoială, după cum ne învaţă Roger Chartier, frontierele dintre cultura „oficială" şi cea „populară" nu erau nici pe departe impenetrabile[4]). După cum am încercat să evidenţiez în rândurile de faţă, sărbătoarea celebrată (şi) în Vechiul Regim românesc a instituit un prag al alterităţii, greu de trecut, între cei care o trăiau, din interior (şi ale căror voci nu le-am înregistrat aproape deloc pe parcursul acestor rânduri), şi cei din afară, care se străduiau să o observe, să o normeze, să o îmblânzească şi să o manipuleze în folosul lor.

1. *Ibidem*, p. 861.
2. Am reluat aici observaţiile din lucrarea mea, *Geneza identităţii naţionale la românii ardeleni*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 208.
3. Barbu Ştefănescu, *Tehnică agricolă şi ritm de muncă...*, ed. cit., vol. II, p. 126.
4. Roger Chartier, *op. cit.*, pp. 17-21.

Capitolul IV

Mentalităţi, atitudini şi sentimente: o istorie scrisă cu inima

1. Dragostea în mentalitatea ţărănească din Ardeal

La 1819, Vasile Gergely de Ciocotiş, intelectual român de prin părţile Maramureşului, remarca faptul că la ora respectivă ardelenii erau „urgisiţi de părinteştile bunele datine, cari se lapădă de către... toată naţia[1]". Iar bănăţeanul Stoica de Haţeg găsea peste câţiva ani şi o explicaţie a acestui nou spirit al vremii: „Pricina – scrie el – sunt oamenii stricaţi cu liberte, egalite..., fără domn, făr' de liturghie[2]".

Nu este vorba despre un simplu clişeu conservator, nostalgic şi moralizator, valabil pentru toate generaţiile. De fapt, cei doi observatori surprind în pagina scrisă emblema definitorie a epocii lor: dramatica schimbare socială, într-un ritm nemaivăzut până atunci. Pentru că, la cumpăna dintre veacurile al XVIII-lea şi al XIX-lea, societatea românească din Ardeal traversa apele unor prefaceri fundamentale. Semnele noului se înfiripă timid sau eclatează spectaculos la nivelul structurilor social-economice, al instituţiilor, al evoluţiei tehnicilor, în conştiinţa publică, în cultură sau ideologie. Dar transformările cu cel mai mare impact asupra destinelor umane operau la un alt palier: cel al existenţei concrete a indivizilor, al universului cotidian, în sfera mentalităţii, a comportamentelor, a sentimentelor şi imaginarului. Ceea ce se schimbă, de fapt, acum, sunt ritmurile vieţii private.

Pentru a surprinde câteva secvenţe ale acestui proces, este necesar să pătrundem pe verticala existenţelor umane la nivelul gestului zilnic, al afectelor şi sensibilităţii, iar pe orizontala societăţii la o scară microgrupală, către sat, familie şi individ. La ce izvoare

1. Vasilie Gergely de Csokotis, *Omu de lume séu sontice regule cuviinţei, graţiei, mai alesului mod a vieţei şi a adeveratelor blândeţe spre întribuinţarea tinerimei româneşti. Acum întea pe limba daco-romană*, Tipografia Dimitrie Davidovici, Viena, 1819, p. 71.
2. Nicolae Stoica de Haţeg, *Cronica Banatului*, ediţie îngrijită de Damaschin Mioc, Editura Facla, Timişoara, 1981, p. 311.

se poate însă apela pentru a însufleţi această lume a comunităţilor săteşti, cunoscută îndeobşte drept „lumea care tace" pentru istoric[1]?

Avem la îndemână, în primul rând, elementele culturale care intră în lumea satului: literatura religioasă, în special cea omiletică, apoi bucvariile, catehismele şi manualele destinate învăţământului elementar, urmate de calendare şi de cărţile populare, de „învăţătură" sau de „înţelepciune". Ne stau apoi la dispoziţie intervenţiile oficialităţilor laice sau ecleziastice în mediul comunităţii tradiţionale, reglementările care se expediază în mod expres în direcţia satului.

O a doua categorie de surse cuprinde acele izvoare istorice, variate, cu caracter mai ales narativ (relatări, memorii, corespondenţă), care fixează fie observaţiile detaşate ale unor contemporani, fie propria experienţă de viaţă a observatorului – cazul amintirilor intelectualilor de origine rurală.

În fine, în al treilea rând, putem cunoaşte destul de nuanţat ceea ce iese din lumea satului, cu deosebire prin intermediul eşantioanelor de folclor databil, înregistrate şi fixate în scris în perioada studiată. Această modalitate de analiză este poate cea mai sigură, deoarece ne pune într-un contact aproape direct cu o mărturie ţărănească autentică, mai puţin filtrată de ecranul distorsionant al citadinului care o consemnează.

Pătrunzând în această intimitate, să ne oprim pentru început în lumea sentimentului. Plecând de la faptul că dragostea, ca permanenţă biologică, psihologică şi morală a existenţei umane, îmbracă însă întotdeauna haina unei expresii culturale, rataşabilă modelului de civilizaţie al unei comunităţi istorice, putem să ne întrebăm, în mod legitim, din punctul de vedere al unor exigenţe ştiinţifice, cum iubeau ţăranii ardeleni de la începutul epocii moderne?

Dragostea porneşte de la privire, aşa că primul element pe care ni-l oferă un decupaj folcloric este cel al idealului fizic al feminităţii. Într-o piesă culeasă şi publicată la 1768, iubita e „frumoasă şi lată-n şele"[2] sau „în trup mândră şi grăsuţă [...] şi cu şele rotunduţă[3]". La prima vedere, această imagine plină de concreteţe ar sugera preferinţa pentru un tip de frumuseţe rubensian, în acord cu clişeul idealului feminin ţărănesc transmis până astăzi la nivelul expresiei comune: „albă, grasă şi frumoasă". Totuşi, perspectiva epocii nu pare a fi prea exclusivistă şi, adeseori, imaginea anterioară este amendată radical:

Nu-i prea naltă, nici prea mică,
Oablă-n trup şi subţirică[4].

Mai mult chiar, preferinţa pentru genul *mignon* sau pentru cel împlinit se conciliază uneori într-o singură imagine contradictorie:

1. Pentru problemele şi sursele studiului culturii populare din perspectivă istorică, vezi Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le territoire de l'historien*, Gallimard, Paris, 1977, pp. 159-166: „Religion, culture et folklore dans la civilisation rurale"; Carlo Ginzburg, *Brânza şi viermii. Universul unui morar din secolul al XVI-lea*, Editura Nemira, Bucureşti, 1997, pp. 7-22.
2. Text reprodus în Onisifor Ghibu, *Contribuţii la istoria poeziei noastre populare şi culte*, Monitorul Oficial, Bucureşti, 1934, pp. 22-23.
3. *Ibidem*, pp. 20-21.
4. *Ibidem*.

Lelea naltă şi voinică,
Par' că-i trasă-ntr-o verigă[1].

Dacă în această privinţă părerile rămân împărţite, în ceea ce priveşte al doilea element al portretului feminin, anume tenul, acesta trebuie să fie întotdeauna cât mai deschis. Fără excepţie, în toate textele de epocă analizate, mândra e „ca omătul albă-n piele" sau „ca ghiocu' îi albuţă"[2]. Desigur, varietatea antropologică a satului ardelean şi mai ales înfăţişarea ţărăncii arse de soare şi vânt contraziceau flagrant un asemenea model marmorean. El se impune însă, probabil, tocmai din acest motiv, prin contrast, ca un ideal arareori întâlnit.

În general, trupul ocupă un loc redus în economia portretului folcloric, limitat la ţinută, talie şi sâni, aceştia din urmă având funcţia de a declanşa emoţia erotică:

Cu dragostea ei îs plin,
Când mă uit la ţâţe-n sân[3].

Dar senzaţia pe care o transmite portretul folcloric, în pofida câtorva tuşe carnale, nu este preponderent tactilă, ci vizuală. Atenţia se concentrează asupra feţei, într-o erotică a privirii în care ochii condensează întregul farmec feminin:

Ochii negri-s, decât care
Nu sunt mai frumoşi sub soare[4].

(Cu rezerva că rima în *enjambement* şi topica primei propoziţii trădează influenţa livrescă asupra acestor versuri populare, publicate la 1838). De obicei, gura nu e senzuală, ci e „mică" şi desenată în linii delicate, cu „buzele subţirele"[5]; epiderma e, bineînţeles, albă, dar obrajii trebuie să fie întotdeauna îmbujoraţi, în contrast, ceea ce semnifică emoţia întâlnirii şi candoarea, puritatea.

Cum se poate vedea, imaginea fizică a femeii în mentalitatea ţărănească presupune o percepţie rafinată şi complexă, mergând de la corporalitatea senzuală până la spiritualizare şi abstragerea fiinţei materiale în simbol. Desigur, nu trebuie omis nici faptul că modalităţile specifice de elaborare a acestui portret, respectiv regulile construcţiei folclorice îşi pun şi ele amprenta, în sensul fasonării unei imagini ideale. Din punct de vedere istoric, important este şi faptul că această imagine tradiţională, ţărănească, va contribui la cristalizarea altor două modele feminine, specifice unor mentalităţi moderne şi unor niveluri de educaţie superioare, urbane.

Primul model e cel ipostaziat de Ioan Barac la începutul secolului al XIX-lea, într-o manieră anacreontică, anunţând preromantismul, în care femeia apare într-un halou prerafaelit, de o senzualitate suavă:

1. Nicolae Pauleti, *Scrieri*, ediţie îngrijită de Ioan Chindriş, Editura Minerva, Bucureşti, 1980, p. 216.
2. Onisifor Ghibu, *op. cit.*, pp. 20-23.
3. *Ibidem*, pp. 25-26.
4. Major Györfy, „Floarea", *Foaie literară*, I, 1838, nr. 4, p. 32.
5. Onisifor Ghibu, *op. cit.*, pp. 25-26.

Când încetişor se duce
Păr în aer îi străluce[1],

iar ochii

Privesc cu jinduire,
Ca a stelelor sclipire[2].

Modelul ulterior, propus de mentalitatea romantică, va duce mai departe acest proces de spiritualizare a personajului feminin, fetişizând privirea, absenţa, plecarea şi chiar moartea iubitei, într-o relaţie neconsumată, de tip platonic[3]. Rădăcinile îndepărtate ale acestei imagini a feminităţii, ca atâtea altele aparţinând romantismului ardelean, stau însă în mentalitatea populară.

Lucrurile se complică atunci când ne apropiem de perspectiva morală asupra dragostei, aşa cum se conturează ea în sensibilitatea ţărănească de la începutul epocii moderne. Chiar şi numai la nivelul mentalităţii tradiţionale, fără a mai vorbi despre schimbările provocate de influenţa oraşului sub impactul modernităţii, normele sale sunt greu de precizat, deoarece ele glisează continuu în spaţiul dintre morala creştină „oficială" şi etosul popular.

În etica ortodoxă sau greco-catolică ale cărei precepte, difuzate săptămânal din amvon, marcau adânc mentalul popular, fidelitatea reprezenta nota definitorie a dragostei dintre bărbat şi femeie, concepută între frontierele unei stricte monogamii. „Să nu râvneşti la muierea de-aproapelui tău" – suna, în formularea din *Catehismul* lui Şincai (1783)[4], bine cunoscuta poruncă a noua.

În plus, marcată de ideea păcatului originar, morala creştină concepea dragostea fizică, terestră, ca o relaţie vinovată, susceptibilă de a fi substituită printr-o spiritualizare ascetică, nu tocmai depărtată de ceea ce va fi idealul platonic al iubirii romantice. Astfel, în ediţia din 1807 a *Florii darurilor* (*bestseller* al culturii populare româneşti), mai era încă aspru înfierată, în bună tradiţie medievală:

> dragostea răutăţii şi a vicleniei, adecă când iubeşte bărbatul pre muiare pentru oarecarea poftă[5].

Cu toate că – admite acelaşi text – „aceasta o fac cei mai mulţi oameni"[6].

---

1. *Apud* George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ed. Alexandru Piru, Editura Minerva, Bucureşti, 1982, p. 74.
2. Ioan Barac, *Istoria prea frumosului Arghir şi a prea frumoasei Elena*, Tipografia Herfurt, Braşov, 1809; *cf.* Florea Fugariu (coord.), *Şcoala Ardeleană*, vol. I, Editura Minerva, Bucureşti, 1983, p. 765.
3. Vezi Philippe Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. II, Editura Meridiane, Bucureşti, 1996, pp. 157-361.
4. Gheorghe Şincai, *Catehismul cel mare cu întrebări şi răspunsuri*, Tipografia Seminarului, Blaj, 1783, p. 58.
5. *Floarea darurilor*, Tipografia Henning, Braşov, 1807, p. 12; *cf.* Florea Fugariu (coord.), *op. cit.*, vol. I, p. 728.
6. *Ibidem*.

Într-adevăr, cei mai mulţi oameni îşi reglementau conduita după un îndreptar moral diferit: cel al mentalităţii tradiţionale a satului. În ipostaza sa de la începutul epocii moderne, el pare, la o primă lectură, concordant cu morala creştină canonică. Idealul fidelităţii e prezent şi aici:

Bădiţă cu ochi de rouă
Nu ţinea drăguţe două,
Ci-i ţinea numai unà
Cu care ti-i cununa[1].

Deoarece:

Cine iubeşte şi lasă,
Deie-i Dumnezeu pedeapsă[2].

Dar registrul sentimental al mentalităţii ţărăneşti cuprindea, de fapt, o gamă mult mai largă, în care dragostea liberă ocupa un loc privilegiat, în ambianţa unui hedonism lipsit de complexe, aşa cum o arată formulele de genul:

Hai, mândro, să ne iubim,
De luat să nu gândim[3]

ori

Io iubesc, mândra iubeşte,
Casa ni se pustieşte[4].

Ele sunt absolut semnificative pentru această atmosferă morală lejeră. Iar infidelitatea conjugală generează un întreg folclor, extrem de savuros, care îi atestă frecvenţa şi încearcă să o legitimeze din punct de vedere moral. Femeia destăinuie fără reţinere că

De frica bărbatului
Rupsăi furca patului
Cu ficiorii satului

şi chiar îşi justifică atitudinea:

Nevasta care-i nevastă
Slobodă-i să se iubească
Şi cu unu' şi cu altu'
Dacă i urât bărbatul[5].

Dar cum se împacă o atare frivolitate cu rigorile moralei creştine? Uneori, ţăranul ardelean rezolvă această tensiune printr-o infinită candoare: „Şi-asară fusei la fete", ne mărturiseşte; însă:

1. Petre Ugliş-Delapecica, *Poezii şi basme populare din Crişana şi Banat*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968, p. 147.
2. Nicolae Pauleti, *op. cit.*, p. 255.
3. *Ibidem*, p. 276.
4. *Ibidem*, p. 258.
5. *Ibidem*, p. 219.

Dumnezeu sfântu' mă ierte.
Pentru că le sărutai,
Dumnezeu m-o duce-n rai[1] !

În acest caz, el reuşeşte performanţa de a concilia (ce-i drept, într-o viziune extrem de relaxată şi personală) preceptele oficiale ale eticii ortodoxe cu exuberanţa sentimentală specifică mentalităţii tradiţionale.

Alteori însă, hedonismul e aspru sancţionat, după cum lasă să se înţeleagă bine cunoscutele versuri:

Măi, pretine, eu şi tu
Şohan n-om vide raiu'[2].

În mod semnificativ, omul optează pentru condiţia sa terestră, chiar cu preţul pierderii paradisului. Această alternativă dramatică rămâne însă o soluţie extremă. Conştiinţa păcatului, a vinei, specifică mentalităţii catolice şi medievale, lipseşte cel mai adesea din sensibilitatea tradiţională românească, iar divinitatea, departe de a fi o frână în calea dragostei, o priveşte cu un ochi amuzat şi îngăduitor. Atunci când totuşi apare o conştiinţă a vinei şi a damnării, ea nu se exprimă în forme terifiante, omul nu imploră iertarea şi nu caută ispăşirea. Pierderea raiului, consecinţă a unei vieţi trăite pe plac, e acceptată cu o seninătate gravă, la limită cu o lipsă de responsabilitate, dar şi cu o înţelegere superioară a faptului că plăcerea trebuie plătită:

Fire-ai raiule sănătos,
Noi om mer' mai pă din gios.

Pe fondul acestei sfidări a sacrului de către profan (similară, pe undeva, revoltei luciferice din mentalitatea romantică), imaginarul ţărănesc va balansa cu mare uşurinţă odată cu intrarea în modernitate, părăsind spaţiul miraculosului pentru o morală profană, lipsită de mari tensiuni şi drame de conştiinţă.

Fără îndoială, încercarea de a explora istoria comunităţilor rurale la nivelul celor mai intime atitudini şi mentalităţi – aşa cum am făcut-o, sumar, în rândurile de mai sus – poate fi suspectată că oferă o imagine prea statică, încremenită în modele de morală şi de comportament de o prea mare generalitate, străine de tensiunea evoluţiilor politice sau sociale. În realitate însă, această aparentă discrepanţă provine din faptul că modalităţile de analiză evocate surprind niveluri şi ritmuri diferite ale structurii şi dinamicii sociale[3]. În timp ce istoria socială şi politică a comunităţilor săteşti înregistrează fenomenele plasate sub semnul evenimentului şi al conjuncturii, istoria sentimentelor şi a mentalităţilor e o istorie a duratei lungi, dând mărturie despre jocul permanenţelor şi al transformărilor, despre acele elemente ale existenţei umane, poate cu mult mai importante, aflate la frontiera dintre lucrurile care se schimbă şi cele care nu se schimbă.

1. Petre Ugliş-Delapecica, *op. cit.*, p. 147.
2. Versurile citate şi-au păstrat popularitatea până în vremurile noastre, dar ele datează dintr-o epocă mult mai îndepărtată.
3. O lucrare recentă care analizează mentalităţile rurale din Transilvania în epoca discutată este cea a lui Toader Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală şi mentalităţi colective*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1997.

2. Celibat ecleziastic şi moravuri clericale

În viaţa intimă a românilor ardeleni, instituţia celibatului ecleziastic apare ca o problemă reală abia în urma unirii religioase cu Roma. Aflată în vădit dezacord atât cu tradiţia ortodoxă, cât şi cu mentalităţile matrimoniale ţărăneşti, ea fusese rezervată până atunci doar categoriilor monahale. Noul statut al clerului unit încerca să concilieze însă, într-un mod cât mai armonios, exigenţele catolice în materie cu specificul Bisericii locale, oferind membrilor săi posibilitatea opţiunii: preoţii aveau libertatea de a alege între starea căsătorită şi cea de celibat.

Mai mult chiar, preotul mirean, căsătorit, putea parcurge, din punct de vedere teoretic cel puţin, aproape întregul *cursus honorum* ecleziastic, până la rangul de protopop, vicar foraneu sau canonic. Ce-i drept, odată exprimată această opţiune înainte de hirotonire, ea devenea apoi obligatorie pentru întreaga viaţă, preotul celibatar nemaiputând reveni în starea căsătorită[1]. De la bun început însă, se remarcă faptul că menţinerea categoriei preoţilor căsătoriţi în cadrul Bisericii Unite evidenţiază dorinţa acesteia de a menaja specificul mentalităţilor locale, atât de conservatoare în materie.

Acest compromis iniţial, garantat prin prevederile dreptului canonic, va fi pus, treptat, sub semnul întrebării de către Episcopia din Blaj, ceea ce va genera o dilemă greu de soluţionat. Partizanii căsătoriei preoţilor invocau ideea că această practică tradiţională oferea posibilitatea menţinerii unui climat moral sănătos şi tolerant la nivelul vieţii cotidiene a clerului de mir. Adversarii ei aveau de partea lor argumentul fortificării identităţii catolice a Bisericii Unite, pentru care celibatul preoţesc îşi avea raţiunile sale, bine justificate din punctul de vedere al dogmelor şi al vieţii bisericeşti.

Problema era una extrem de delicată, deoarece, la nivelul judecăţii comune, critica instituţiei celibatului ecleziastic catolic, precum şi a imoralităţii pe care el ar genera-o constituia o modalitate favorită de atac la adresa catolicismului din partea tuturor adversarilor acestuia, fie ei reformaţi sau ortodocşi. Pe de altă parte, catolicismul aducea probe că acest argument era fals, că educaţia pe care o oferea preoţimii sale o menţinea la un standard moral ireproşabil şi că, dimpotrivă, clericii altor culte erau cei care se complăceau într-o promiscuitate morală condamnabilă. Lucrurile se complicau cu atât mai mult în cazul aplicării acestor generalităţi la situaţia specifică a românilor ardeleni, a căror Biserică greco-catolică se confrunta cu problema definirii identităţii sale între Răsărit şi Apus[2], ca şi cu condiţia socială şi culturală atât de precară a clerului şi a credincioşilor săi.

---

1. Vezi [*Instrucţiunile episcopului Petru Pavel Aron privind obligaţiile şi statutul clerului*], Blaj, 1759 (tipăritură la Biblioteca Filialei Academiei din Cluj-Napoca, CRV 593), îndeosebi cap. VIII-IX; pentru problema celibatului în viaţa religioasă a Blajului, vezi şi Ştefan Pascu, Iosif Pervain (coord.), *George Barit şi contemporanii săi*, vol. I-IX, Editura Minerva, Bucureşti, 1973-1993 (vol. III, pp. 59, 77-78, 133-134, 158-159, 290; vol. V, pp. 9, 24-27; vol. VI, p. 300).
2. Pentru problema definirii identitare a Bisericii greco-catolice, în contextul pluriconfesionalismului românesc din Transilvania secolelor XVIII-XIX, vezi Sorin Mitu, *Geneza identităţii naţionale la românii ardeleni*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 370-380.

Atitudinile de rigiditate morală, potrivnice căsătoriei preoţilor, au ca punct de pornire anii păstoririi lui Petru Pavel Aron, supranumit mai târziu, în cercurile confesionale, „fundătorul celibatului în clerul român[1]". Acest redutabil ascet, despre care se spunea că dormea patru ore pe noapte şi mânca o dată pe zi[2], va elabora şi publica, în 1759, o serie de instrucţiuni privitoare la obligaţiile şi statutul clerului[3], trasând pentru preoţimea ardeleană cadrul normativ al unei vieţi duse în respectul strict al canoanelor.

Prin aceste măsuri, episcopul nu urmărea altceva decât fortificarea morală a turmei ce îi fusese încredinţată, ameliorarea condiţiei spirituale, dar şi sociale a populaţiei din cuprinsul diecezei sale. Luând în considerare şi anii studiilor sale romane, am putea identifica drept surse de inspiraţie ale iniţiativelor sale şi tentativele similare ale jansenismului sau ale altor curente de renovaţie catolică[4]; era vorba, probabil, de una dintre cele mai timpurii manifestări ale unor atari influenţe în Biserica greco-catolică din Transilvania.

Oricum, indiferent de sursele sale, mentalitatea ascetică instaurată în timpul episcopului Aron şi a urmaşilor săi, Atanasie Rednic şi Grigore Maior, se va înrădăcina puternic la Blaj, marcând definitiv spiritul metropolei culturale româneşti. Astfel, în ciuda faptului că reglementările canonice permiteau preoţilor căsătoriţi accesul la demnităţile ecleziastice, în realitate, ei vor fi discriminaţi, nefiind admişi în anturajul episcopal. De altfel, acest lucru era de înţeles, din perspectiva rigorilor morale existente la o curte episcopală. Justificarea legală a unei asemenea practici putea fi identificată în însuşi actul de recunoaştere a autorităţii Bisericii romane, din anul 1701. La articolul nr. 16, episcopul Atanasie Anghel declara:

> În reşedinţa mea episcopală nu voi admite baluri, apoi nici femei, nici vânători, nici podoabe şi voi interzice zgomotul[5].

Prohibirea prezenţelor feminine în Blajul episcopal va deveni o veritabilă tradiţie, respectată riguros decenii de-a rândul. Mai mult, severitatea acestei cutume – în fond, absolut firească în cazul canonicilor sau al călugărilor bazilitani – se întindea şi asupra profesorilor care predau în şcolile blăjene. Conform unei practici încă în vigoare la jumătatea veacului al XIX-lea, profesorii seminarului se recrutau numai dintre absolvenţii care se călugăreau sau se hirotoneau preoţi celibatari[6]. Obiceiul va deveni extrem de apăsător de pe la 1830, când se afirmă noile generaţii de profesori: Bărnuţiu, Cipariu, Aron Pumnul, Iosif Many, Ioan Rusu. În pofida spiritului lor emancipat, şi aceşti intelectuali moderni îşi vor sacrifica viaţa personală, cu mai multă sau mai puţină convingere, în funcţie de vocaţia fiecăruia, supunându-se rigorilor celibatului. Motivul

1. Ştefan Pascu, Iosif Pervain, *op. cit.*, vol. III, p. 78.
2. Nicolae Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, vol. II, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1969, p. 139.
3. Petru Pavel Aron, *op. cit.* (vezi nota 1, p. 186).
4. Pentru influenţa acestor curente la românii ardeleni, vezi Pompiliu Teodor, „Ecouri janseniste şi galicane în cultura românească", în volumul autorului, *Interferenţe iluministe europene*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984, pp. 83-98.
5. I. Dumitriu-Snagov, *Românii în arhivele Romei (secolul XVIII)*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1973, p. 87.
6. Coriolan Suciu, „Blajul, Braşovul şi Bariţiu", *Cultura creştină*, 1925, nr. 9, p. 317.

renunţării lor era lesne de înţeles: la acea dată, o catedră la Blaj reprezenta, adeseori, singura şansă de împlinire a unei vocaţii intelectuale.

În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, când, după cum am văzut, îşi găseau punctul de plecare, atitudinile antimatrimoniale din sânul cercurilor ecleziastice se puteau manifesta nestânjenite, în condiţiile în care sensibilitatea modernă nu îşi făcea încă simţită prezenţa. Celibatul era impus în aceşti ani cu duritate, în prelungirea unor practici şi mentalităţi medievale care nu lipseau, de altfel, nici în mediul ortodox. Aşa proceda, de exemplu, episcopul ortodox din Vârşeţ, care, după cum spune o cronică, pe la 1770, „pre mulţi preoţi văduvi... cu sila îi călugări, în feară"[1].

Asemenea atitudini se menţineau şi către finalul veacului, deoarece iosefinismul, ca stare de spirit şi politică oficială, în pofida intenţiilor anticlericale şi galicane de care era animat, nu va încerca să disloce celibatul ecleziastic, nici ca mentalitate şi nici măcar în ceea ce priveşte cadrul său juridic şi instituţional. Decretul imperial din 1786, prin care se reglementează regimul căsătoriilor în Transilvania, prevede, la paragraful 21, referitor la celibatul ecleziastic, următoarele:

> Despre ce-i statul bisericesc sau călugăresc..., carii nu să pot căsători, milostiveşte am rânduit ca cu această rânduială a noastră nimic să nu să mute[2].

Chiar dacă regimul lui Iosif al II-lea s-a remarcat prin măsurile aspre luate împotriva ordinelor călugăreşti, considerate nefolositoare în raport cu nevoile statului, totuşi el nu putea şi nici nu dorea să afecteze instituţiile şi practicile vitale pentru instituţia bisericească.

O adevărată recrudescenţă a celibatului ecleziastic la Blaj se poate înregistra în prima jumătate a secolului al XIX-lea, sub păstorirea conservatoare a episcopului Bob sau sub cea contestată a lui Ioan Lemeni. În atmosfera Restauraţiei şi a erei Metternich, înalta ierarhie greco-catolică devine o promotoare hotărâtă a celibatului ecleziastic, în care vede un element de natură să sublinieze şi să întărească dimensiunea catolică, romană, a confesiunii unite.

Cu toate că părerile în această chestiune rămâneau împărţite pe ansamblul Bisericii (inclusiv la nivelul superior al Capitlului, şi, cu atât mai mult, la nivelul preoţimii de mir), se putea detecta un curent de veritabilă ostilitate manifestată la adresa celor care tindeau să îşi emancipeze viaţa personală, în numele unor modele moderne de conduită socială. Adeseori, disputele pe această temă nu reprezentau altceva decât forme de manifestare a conflictelor din sânul Bisericii, a luptelor pentru putere dintre ultramontani şi galicani, dintre cercurile loiale autorităţilor guvernamentale şi contestatarii naţionalişti[3].

Cât de puternică era influenţa mentalităţilor şi atitudinilor antimatrimoniale (rezultate dintr-un amestec redutabil de convingeri intime, precepte ale educaţiei religioase şi presiuni administrative) reiese din faptul că ele îşi lasă amprenta inclusiv asupra viitorilor lor adversari, formaţi tot în ambianţa Blajului. George Bariţ, viitor tată a nouă copii, care prin scrisul şi prin conduita sa va face toată lunga sa viaţă apologia căsniciei şi a

1. Nicolae Stoica de Haţeg, *Cronica Banatului*, ediţie îngrijită de Damaschin Mioc, Editura Facla, Timişoara, 1981, p. 204.
2. [*Decret imperial privind reglementarea regimului căsătoriilor în Transilvania*], Tipografia Barth, Sibiu, 1786 (tipăritură la Biblioteca Filialei Academiei din Cluj-Napoca, fond CRV), § 21.
3. Ştefan Pascu, Iosif Pervain, *op. cit.*, vol. III, pp. 59, 158-159; vol. V, pp. 9, 24-27.

vieţii de familie, dorise şi el să se călugărească în tinereţe, prin 1828, sub impresia exemplului ascetic al înaintaşilor[1]. În mod semnificativ pentru ideile vremii, el nu legitima celibatul printr-o motivaţie propriu-zis religioasă, ci prin argumentul, mult mai prestigios în epocă, al naţionalismului. Intenţia lui, afirma Bariţ, într-o epistolă scrisă la maturitate, în care se destăinuieşte unui prieten, era aceea de a restatornici instituţia călugăriei, deoarece aceasta, „unită cu clerul, odinioară era fala naţiunii româneşti"[2].

Dacă proiectele lui Bariţ vor rămâne nematerializate (spre paguba monahismului şi a naţiunii, dacă e să-i dăm crezare), Simion Bărnuţiu, în schimb, va plăti un tribut mult mai greu mentalităţilor ecleziastice în cultul cărora fusese crescut. Deşi gândirea sa politică şi filosofică se va îndepărta de spiritul Bisericii, deşi va părăsi Blajul ca răzvrătit, scăpând de braţul lung al jurisdicţiei clericale, Bărnuţiu nu se va căsători niciodată, rămânând o viaţă întreagă, ca lider revoluţionar, student la Pavia şi profesor universitar la Iaşi, fidel în existenţa sa intimă legământului de preot celib hirotonit la Blaj[3]. Mentalitatea, care se schimbă cel mai greu, rezistase în cazul său spiritului emancipat al veacului.

În contradicţie cu intenţiile adepţilor săi, promovarea celibatului ecleziastic în rândurile clerului ardelean nu pare să îşi fi atins, în epoca respectivă, obiectivele de asanare morală pe care şi le-a propus. Dimpotrivă, de-a lungul întregului interval de timp avut aici în vedere, numeroase mărturii scrise, care s-au păstrat în arhive, zugrăvesc asceza afişată la Blaj ca pe o mască filistină, în spatele căreia se ascundea un climat de profundă imoralitate.

Desigur – orice istoric o ştie – mărturiile respective îşi au limitele lor, pot adeseori să exagereze sau să disimuleze, camuflând partizanate şi subiectivităţi. Dar imaginea transmisă de documente rezonează cu ceea ce cunoaştem despre societatea vremii în ansamblul ei. Preotul român ardelean, fie el şi greco-catolic, atât de adânc integrat în masa lumii săteşti din care cu greu putea fi distins, era marcat de o puternică propensiune spre căsătorie, venită, pe de o parte, din direcţia mentalităţii ţărăneşti, iar pe de altă parte, din cea a mentalităţilor specific ecleziastice proprii tradiţiei ortodoxe. Consecinţa logică a situaţiei evocate era aceea că, atunci când realizarea idealului matrimonial era interzisă de instituţia celibatului, exista posibilitatea ca preotul „unit" să se refugieze în legături nelegitime şi în imoralitate.

Desigur, trebuie precizat faptul că această stare de lucruri nu se datora atât instituţiei celibatului în sine, şi nici vreunei presupuse inaderenţe structurale a greco-catolicismului la realităţile româneşti. Starea de ansamblu precară a societăţii rurale româneşti, fie ea greco-catolică sau ortodoxă, zugrăvită în tonurile cele mai negre de către toţi cărturarii epocii, se răsfrângea şi asupra conduitei morale, mai ales atunci când aceasta era măsurată după codurile (încă atât de străine ei) lumii moderne, burgheze, „civilizate". „Imoralitatea" clerului greco-catolic, fenomen asupra căruia celibatul ecleziastic îşi avea

1. *Ibidem*, vol. I, p. 291. *Cf*. Vasile Netea, *George Barițiu. Viața și activitatea sa*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966.
2. Ştefan Pascu, Iosif Pervain, loc. cit.
3. Vezi Gheorghe Bogdan-Duică, *Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu*, Editura Cultura Naţională, Bucureşti, 1924.

influenţa sa specifică, nu era însă, cu siguranţă, cu nimic mai accentuată decât cea din rândurile clerului ortodox, chiar dacă aceasta din urmă putea îmbrăca alte forme şi putea cunoaşte alte determinaţii particulare. În orice caz, la acea dată, diferenţele nu puteau fi prea mari, ambele fenomene nefiind decât manifestări de conduită specifice unei societăţi tradiţionale, confruntată cu primele semne ale modernităţii fără a fi prea bine echipată pentru această întâlnire.

Imaginea unei ierarhii greco-catolice atinse de corupţie morală nu concordă cu cea transmisă de o istoriografie partizană, pudică şi edulcorantă. Sursele istorice o legitimează însă din plin. Concubinajul, scandalurile şi chefurile practicate de preoţi „uniţi" sunt menţionate extrem de frecvent şi fără reticenţe în paginile ferite ale corespondenţei private, transpar uneori până la nivelul documentelor oficiale, în sancţiunile şi circularele emise de Episcopie sau protopopiate, sunt înfierate apoi, mărturisindu-se implicit existenţa acestora, prin intermediul literaturii moralizatoare sau al volumelor omiletice publicate sub teascurile vremii. Cazurile cele mai renumite merg până la nivelul episcopului Lemeni, acuzat de homosexualitate de către Simion Bărnuţiu inclusiv într-un memoriu adresat Curţii imperiale[1], sau la cel al canonicului Cipariu, care gustă din plin plăcerile vieţii în cursul drumurilor sale la Bucureşti, la Viena sau la Veneţia[2].

Dincolo de aceste exemple spectaculoase, pot fi evidenţiate o serie de situaţii tipice, de „caractere" specifice comportamentului clericului celib. O primă categorie este cea a preotului tânăr, proaspăt ieşit de pe băncile seminarului, numit apoi, cel mai adesea, într-o parohie obscură. Vocaţia preoţească, legitimată atât sub raportul convingerilor religioase, cât şi al unor motivaţii ideologice naţionaliste, deşi este prezentă, poate, în majoritatea cazurilor, intră însă în conflict cu cerinţele unui orizont afectiv propriu vârstei şi mentalităţii tradiţionale.

Un exemplu tipic îl oferă Grigore Maior jr., nepotul corifeului iluminist, numit, către finele veacului al XVIII-lea, ca tânăr preot în satul Milaşu-Mare. Sosit în parohie, el dă dovadă de „libertinaj şi beţie", atrăgându-şi mustrarea unchiului şi a forurilor superioare, inclusiv a episcopului Bob: „A stricat liniştea în câteva case de oameni tineri", afirmă o scrisoare-raport, păstrată în arhiva Episcopiei[3].

Dovada că un asemenea caz nu era izolat ne-o oferă câteva texte folclorice culese în epocă, ştiut fiind că folclorul ipostaziază, de regulă, situaţiile tipice, şi nu pe cele particulare.

La oi, popo, la oi, drace,
Nu la fete, supt părete,

se spune într-o strigătură culeasă la 1838, ilustrând parcă păţania preotului Maior:

1. Vezi Sorin Mitu, *op. cit.*, p. 95. Ştefan Pascu, Iosif Pervain, *op. cit.*, vol. III, p. 333, nota 5 (cu bibliografie). Memoriul lui Bărnuţiu se află în Arhiva istorică a Filialei Academiei din Cluj-Napoca, Fondul Blaj, arhiva personală Ioan Lemeni, nr. 3581.
2. Timotei Cipariu, *Jurnal*, ediţie îngrijită de Maria Protase, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972. *Cf.* Ştefan Pascu, Iosif Pervain, *op. cit.*, vol. IV, pp. 71-355.
3. Petru Maior, *Scrisori şi documente inedite*, ediţie îngrijită de Nicolae Albu, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968, p. 105.

C-a veni bărbatu' beat
Şi-ţ' va pune mâna-n cap[1] !

Culegătorul acestor versuri era tot un june paroh greco-catolic, preotul Nicolae Pauleti.

Un alt tip semnificativ al acestei „caracterologii" morale a clerului unit, asemănător celui anterior, este cel al tânărului profesor de seminar, posesor al unei solide formaţii intelectuale şi, după 1830, al unei sensibilităţi contaminate de romantism, sufocat însă în atmosfera filistină a Blajului. În ce măsură înţelegea acesta să se supună disciplinei canonice, aflăm dintr-o scrisoare din 1846, unde se descrie felul în care, după reprezentaţiile unei trupe de teatru la Blaj,

> Femeile şi fetele adunate la spectacol... intra la d-nul rector şi dănţuiau cu profesorii şi cu clericii la mese de muzică şi ar fi făcut şi câte un amor[2].

După cum se vede, vechea interdicţie a prezenţelor feminine în Blajul episcopal era acum flagrant încălcată.

Categoria cea mai coruptă era alcătuită din unii reprezentanţi ai clerului înalt, în cazul cărora imoralitatea se asocia cu cinismul şi ipocrizia. Protopopi, vicari şi canonici nu se sfiesc să întreţină legături de concubinaj în văzul tuturor. În fond, mulţi dintre ei încearcă să substituie idealul matrimonial, pe care statutul celib li-l interzice, cu o legătură nelegitimă, adesea însă permanentizată, realizând ceea ce, în termeni de specialitate, se numeşte o „uniune consensuală".

Un exemplu spectaculos este cel al protopopului Dănilă Pop, din Cătina, decanul de vârstă al clerului greco-catolic, care, pe la sfârşitul veacului al XVIII-lea, trăia în mod nestingherit împreună cu amanta sa, Tudora din Craifalău, sfidându-l pe episcopul Bob în încercarea acestuia de a-l chema la ordine[3].

Obiceiul înalţilor prelaţi de a întreţine câte o aşa-zisă slujnică pe lângă curtea lor se generalizează, mascând de multe ori o căsătorie deghizată, şi, în pofida protestelor scandalizate ale diverşilor clerici sau mireni, lumea e nevoită să închidă ochii şi să accepte situaţia. Alexandru Dobra, de pildă, fost canonic la Oradea, fiind numit în 1853 episcop al Lugojului (el era primul ierarh din fruntea acestei eparhii nou-create), soseşte în dieceza sa însoţit de o aşa-zisă bucătăreasă (nemăritată), care îl servise timp de 21 de ani şi la Oradea. Alături de ea îi aduce şi pe cei cinci copii nelegitimi ai acesteia, care vor umple curtea episcopală cu prezenţa lor idilică şi vor da naştere la comentarii, spre stupoarea clerului bănăţean. Episcopul îşi va continua însă menajul netulburat[4].

---

1. Nicolae Pauleti, *Scrieri. Poezii originale. Folclor. Traduceri din Ovidiu*, ediţie îngrijită de Ioan Chindriş, Editura Minerva, Bucureşti, 1980, p. 267.
2. Ştefan Pascu, Iosif Pervain, *op. cit.*, vol. III, p. 332 (scrisoare a lui Iosif Many către George Bariţ, 26 iunie 1846).
3. Petru Maior, *op. cit.*, pp. 3-4, 24. Situaţia este semnalată de Maior, într-o scrisoare din 8 ianuarie 1788, către episcopul Bob.
4. Ştefan Pascu, Iosif Pervain, *op. cit.*, vol. VI, p. 298. Afirmaţiile îi aparţin canonicului Ştefan Moldovan, prepozit capitular al eparhiei lugojene, fiind formulate într-o scrisoare către George Bariţ, din 3 ianuarie 1865.

Situaţii şi mai grave se înregistrează atunci când clericii celibi îşi caută partenere în rândul rudeniilor. Aşa face, de exemplu, intransigentul autor al *Procanonului*, protopopul Gurghiului, Petru Maior, întreţinând relaţii nepermise cu cumnata sa, Ana, căreia îi şi lasă moştenire o parte însemnată a bunurilor sale, spre protestul şi scandalul celorlalte rude[1]. La fel procedează Vasile Raţiu, prepozit capitular sub păstorirea lui Ioan Lemeni, care trăieşte cu frumoasa sa nepoată, Anica Mureşan, nesfiindu-se să o aducă duminicile la slujbă în catedrala Blajului. Farmecul acesteia aprinde şi alte pasiuni în rândurile bieţilor clerici celibi, dar încercările lor de a i-o disputa lui Raţiu rămân fără succes[2]. Printre oponenţii roşi de o tainică gelozie ai prepozitului se detaşa figura unui alt prelat blăjean, canonicul Timotei Cipariu: „Mâncă bine, bea bine, f... bine, ce-i mai lipseşte?", îi scria Cipariu lui Bariţ, în decembrie 1836, referindu-se la Raţiu[3].

Atmosfera de patimi ascunse şi refulate pe care o respira orăşelul de la confluenţa Târnavelor („iad şi Sodomă" îl numeşte Cipariu, într-o altă scrisoare către Bariţ[4]) era cel mai bine surprinsă în versurile populare ale vremii:

Face-m-aş călugăraş
La mânăstire la Blaş;
Cu dejtele pe icoane,
Cu ochii după cucoane[5].

O categorie frământată de o mare tensiune morală, dar de data aceasta neatinsă de vicii şi de corupţie, este cea a elevilor de la Blaj. Drama interioară a acestora se naşte în urma confruntării dintre spiritul monahal în care sunt crescuţi şi sentimentele potrivnice celibatului venite din direcţia a două mari orizonturi mentale: cel ţărănesc-tradiţional şi cel romantic-modern.

Între izvoarele istorice, textul folcloric de epocă surprinde cu cea mai mare acurateţe procesele din sfera mentalităţilor, în cazul de faţă suferinţele elevilor blăjeni, ale „diecilor", cum sunt aceştia numiţi, confruntaţi cu rigorile misiunii lor benedictine:

Sărăcuţii, diecii,
Negri-s ca călugării!
Nu-s negri de ţâitură,
Da-s negri de-nvăţătură!
Când să uită la scrisori
Îi dau gânduri şi fiori
Din tălpi păn' pe suptsuori.
Cum să uită pă hârtie

1. Petru Maior, *op. cit.*, pp. XVI, 140-142 (scrisoare a protopopului Dănilă Pop din Cătina, menţionată de Nicolae Albu, la pp. XVI şi 142, nota 7).
2. Ştefan Pascu, Iosif Pervain, *op. cit.*, vol. IV, pp. 79-82, 84-91 *sqq*. (scrisori ale lui Timotei Cipariu către George Bariţ, din perioada octombrie 1836-martie 1837).
3. *Ibidem*, p. 86.
4. *Ibidem*, p. 79 (scrisoare din 27 octombrie 1836).
5. Nicolae Pauleti, *op. cit.*, p. 271.

Numai Dumnezău îi ştie,
Toată noaptea la lumină,
Suspinând de la inimă[1].

Factorii responsabili pentru inducerea acestor „gânduri şi fiori" sunt divulgaţi explicit mai departe:

Faţa ta cea albişoară
Tot mă cheamă de la şcoală:
Vini acasă, de te-nsoară,
Lasă-te de-nvăţătură,
Vin' acasă de-mi dă gură[2].

Învăţăceii sunt conştienţi de faptul că Blajul înseamnă, pentru ei, asumarea unei vocaţii intelectuale şi religioase incompatibile cu impulsurile lor afective şi care se identifică, în mentalitatea ecleziastică greco-catolică a vremii, cu celibatul:

De când sunt la diecie
Mie mândră nu-mi trebùie!
De-oi mai diecì vrun an,
Nu-mi va trebui şuhan![3].

Pendularea clericilor blăjeni între atitudinile pro şi anticelibatare, surprinsă în aceste versuri populare culese la 1838, se poate verifica prin intermediul unor opţiuni individuale concrete, ale elevilor aflaţi în aceşti ani la studii la Blaj.

Nicolae Pauleti, de pildă, poet promiţător şi culegător al versurilor citate, care termină cursurile gimnaziale tocmai în 1838 şi căruia i se deschideau porţile unei strălucite cariere didactice şi intelectuale, cu preţul evident al celibatului, refuză această şansă şi preferă modesta parohie a Făgetului, unde se va căsători şi va avea doi copii[4]. Într-o poezie „publicată" în timpul studiilor, în paginile *Aurorei* (revista manuscrisă a elevilor blăjeni), el mărturiseşte:

Căce m-am dat spre popie,
Lumea tot mi-i dragă mie [...]
Însăşi firea porunceşte:
„Însoară-te, te-nmulţeşte";
Şi Scriptura încă spune
Doi cu doi să se-mpreune[5].

Pauleti îşi justifică atitudinea anticelibatară prin două mari argumente; unul este cel biblic, creştin, dar primul rămâne argumentul iluminist, ţinând de filosofia dreptului

1. *Ibidem*, pp. 262-263.
2. *Ibidem*, p. 230.
3. *Ibidem*.
4. Pentru biografia lui, vezi Ioan Chindriş, studiul introductiv la ediţia Pauleti.
5. Nicolae Pauleti, *op. cit.*, pp. 13-14.

natural: „Însăşi firea porunceşte". Mentalitatea promatrimonială ţărănească, fundamentată pe o justificare creştină, îşi asociază acum şi o motivaţie ideologică modernă, de inspiraţie laică.

Un alt absolvent blăjean din aceşti ani, Ioan Rusu, mărturisea şi el, în versurile din anii studenţiei, dorinţa îndepărtării de la asceza studiilor şi propensiunea spre un ideal matrimonial sau cel puţin afectiv:

Cărţi iubite şi ştiinţe,
Mai mult nu-s harnic de voi,
Văd că-i peste-a mea putinţă
Să slujesc singur la doi.
Avut-aţi a voastră parte
Pân-acum într-al mieu dor,
Io trecui la altă carte,
Unde dascăl mi-i Amor[1].

În această profesiune de credinţă faustică, motivaţia anticelibatară a lui Rusu nu mai este una de ordin ideologic, ci se manifestă exclusiv la nivelul mentalităţilor. Ea vine din direcţia deschiderii spre afectivitate specifică sensibilităţii preromantice. Dar, spre deosebire de Pauleti, Ioan Rusu nu va reuşi să dea curs unor asemenea imbolduri, se va hirotoni preot celib şi va rămâne profesor la Blaj. Fidelitatea faţă de prima sa dragoste îi va fi însă fatală. Peste câţiva ani, profesorul Rusu se va stinge, în chiliile seminarului, aplecat ca un mucenic peste filele cărţilor[2].

*
* *

Aceste aspecte din viaţa intimă a clericilor ardeleni aflaţi sub incidenţa celibatului dezvăluie, în fond, trăsăturile dramei personale pe care o trăiau. Dimensiunile ei erau cu atât mai profunde cu cât aceşti oameni reprezentau, în mare măsură, elita intelectuală a naţiunii, fiind chemaţi să depună o activitate epuizantă în serviciul societăţii căreia îi aparţineau. În spatele operei lor impresionante se ascund adeseori firi clorotice şi chinuite, a căror zăbavă în chilii şi scriptorii se consuma la flacăra unui zbucium lăuntric mistuitor. „Eu sunt învăţat a fi nefericit din tinereţele mele", mărturisea, la 49 de ani, Petru Maior[3], cu gândul la viaţa sa, umplută numai de cărţi şi de singurătate. Viaţa insului fără familie, scrie el într-o predică, dintr-o amară experienţă personală, „întru nimic nu e de dorit"[4].

În acest context trebuie judecată conduita de o moralitate labilă a clericilor celibi, prin prisma a ceea ce Georges Duby numea „istoria sistemelor de valori"[5]. Din perspectiva

1. ***Z [Ioan Rusu], „Amorul", *Foaie literară*, I, 1838, nr. 23, p. 177.
2. „Ioan Rusu", studiu introductiv la corespondenţa cu George Bariţ, în Ştefan Pascu, Iosif Pervain, *op. cit.*, vol. III, pp. 349-357.
3. Petru Maior, *op. cit.*, p. 72.
4. *Ibidem*, p. 74.
5. Georges Duby, „Istoria sistemelor de valori", în volumul editat de Alexandru Duţu, *Dimensiunea umană a istoriei. Direcţii în istoria mentalităţilor*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1986, pp. 140-154.

cercetătorului de astăzi, morala lor nu trebuie raportată nici la cea a zilelor noastre, dar nici măcar la cea a Bisericii căreia îi aparţineau eroii acestor pagini la vremea respectivă, deoarece personajele în discuţie trăiau într-o perioadă de profunde schimbări la nivelul normelor şi al valorilor tradiţionale.

Atitudinile clericilor uniţi din această epocă de început din istoria Bisericii greco-catolice, intelectuali lipsiţi, uneori, de vocaţie preoţească, dar obligaţi să îi accepte rigorile în lipsa vreunei alternative profesionale, intrau în dezacord în primul rând cu normele morale de inspiraţie religioasă ale mentalităţilor de tip tradiţional. Orizontul lor mental era însă puternic marcat de sensibilităţile laice, moderne, moştenite din perioada iluministă, potrivit cărora celibatul apărea ca o reminiscenţă nefirească, potrivnică legilor naturii şi cerinţelor societăţii.

În raport cu aceste noi criterii, cu spiritul liber al veacului, moravurile clerului ardelean se reconfigurau într-o lumină nouă. La 1821, Stoica de Haţeg nota: „Pre călugări îi însoară, ca să nu moară"[1].

În optica mentalităţii populaţioniste a vremii, celibatul era identificat cu extincţia. În aceste condiţii, era firesc ca persistenţa lui, într-un mediu nepregătit şi care îi era defavorabil, să producă unele disfuncţionalităţi la nivelul comportamentelor. Marja de „imoralitate" în care evoluau clericii uniţi evocaţi în aceste pagini se datora, de fapt, tensiunii existente între rigiditatea unor instituţii ecleziastice, în interiorul cărora ei nu îşi găseau adevărata vocaţie, şi nevoia de libertate specifică mentalităţilor moderne. În fond, ei nu erau „imorali" în raport cu normele sociale ale vremii, ci doar în faţa cerinţelor unui destin nemeritat.

Post-scriptum

Atunci când am redactat prima versiune a acestui studiu, în anul 1988, nu bănuiam că el va provoca vreo reacţie mai deosebită în rândurile celor din jurul meu, alta decât o eventuală receptare în lumea specialiştilor, precum şi în sfera, destul de restrânsă, a cititorilor revistei *Echinox*. Eram convins că am abordat un subiect care se referă la lucruri atât de îndepărtate, lipsite de orice legătură cu actualitatea, încât nici nu mi-am pus problema că el ar putea să jignească sau să rănească sensibilitatea cuiva.

Nu îmi alesesem subiectul chiar la întâmplare. Dincolo de hazardul profesional care mi-a scos în cale nişte documente şi mărturii, dincolo de „drăcuşorul" meseriei mele care mă îmboldea să deschid câteva plicuri noi de fişe, mă motiva simpatia profundă, amestecată cu nostalgie, pe care o nutream faţă de subiectul meu. Mă îndemna la lucru dorinţa de a aduce lumea acelor clerici de demult mai aproape de sufletele celor de astăzi, de a o scoate, pentru o clipă, din uitarea care le învăluie pe toate. Mă îndrăgostisem (ca toţi istoricii, cred) de subiectul meu şi încercam să pun, în cercetarea pe care o întreprindeam, pe lângă bruma de „ştiinţă" de care eram capabil, şi un strop de suflet, de înţelegere şi de căldură umană.

Desigur, pentru orice istoric, sentimentele de simpatie faţă de subiectul pe care îl tratează nu se pot manifesta decât prin căutarea adevărului şi prin comunicarea cât mai corectă a rezultatelor la care a ajuns pe parcursul cercetării sale. Este singura modalitate

1. Nicolae Stoica de Haţeg, *op. cit.*, p. 311.

prin care istoricul îşi poate exprima dragostea faţă de realităţile care îi atrag atenţia: încercând să le reînvie într-o reprezentare cât mai apropiată de ceea ce au fost ele cu adevărat, fără a le înfrumuseţa şi fără a le denatura, fără să lauzi şi fără să acuzi. Totul este să încerci să îi înţelegi, cât mai bine, pe oamenii despre care scrii, să te apropii cât mai mult de faptele, de gândurile şi de simţămintele lor.

Ştiam, în 1988, că discuţiile publice privitoare la celibatul ecleziastic provocaseră, cu 150 de ani în urmă, pasiuni şi dispute aprinse printre oamenii acelui timp apus. Credeam însă că ecoul lor se stinsese demult şi că o asemenea chestiune nu mai reprezenta, astăzi, decât o amintire cu iz medieval. Ei bine, mă înşelam.

Încă de la apariţia articolului meu în *Echinox*, regretatul coleg Lucian Periş (viitor preot celib greco-catolic, destinat unei strălucite cariere ecleziastice şi intelectuale) mă avertizase, cu blândeţea şi delicateţea care îi erau atât de caracteristice, că rândurile mele provocaseră dezaprobare în mediile unite. Nu prea eram la curent nici cu angajamentele greco-catolice ale colegului meu şi, mărturisesc cu ruşine, nici cu prezenţa vie a greco-catolicismului în subteranele vieţii publice din România anului 1988, precum şi în conştiinţele multor concetăţeni de-ai mei. În orice caz, vorbele lui Periş m-au uimit şi m-au mâhnit, deoarece reacţia despre care îmi vorbea era cu totul străină de intenţiile mele. Mie îmi erau dragi acei oameni despre care scrisesem, aveam rude şi strămoşi greco-catolici (cei mai îndepărtaţi, de care aveam cunoştinţă, fiind chiar preoţi uniţi din secolul al XVIII-lea), pentru ca acum să aflu că articolul în cauză fusese interpretat ca un atac răuvoitor la adresa greco-catolicilor.

Altă reacţie, care m-a afectat şi mai mult, s-a produs după aproape un deceniu, în anul 1997. În revista *Vatra*, din Târgu-Mureş, părintele canonic Teodor Racoviţan publica o replică extrem de dură, întinsă pe câteva pagini, la adresa articolului meu din *Echinox*. Cât m-au mâhnit şi aceste rânduri, îmi vine greu să mai spun. Părintele Racoviţan a fost un veritabil martir al Bisericii Unite şi, în acelaşi timp, un om de vastă cultură bisericească. A fost deţinut în închisorile comuniste şi persecutat timp de decenii pentru credinţa sa, pe care şi-a apărat-o cu demnitate şi curaj. La adresa unui personaj de felul său, cuvintele mari nu sunt nicicând deplasate şi îşi găsesc cu uşurinţă acoperirea în realitate. Şi tocmai pe un asemenea om am reuşit să îl jignesc prin articolul meu, rănindu-i sentimentele puse timp de o viaţă în serviciul Bisericii şi al credinţei sale!

A fost un moment în care mi-am pus problema, foarte serios (şi nu era prima dată), dacă merită să mai fac această penibilă meserie de istoric, în condiţiile în care amărâtele de cuvinte pe care le pun pe hârtie sunt capabile să provoace asemenea reacţii în minţile unor oameni pe care nici nu îi cunosc, cu care nu am nimic de împărţit şi dintre care unii sunt demni de tot respectul.

Cum aş putea să îi răspund venerabilului părinte, altfel decât întorcând şi celălalt obraz şi rugându-l să mă ierte pentru faptul că l-am mâhnit? Mai mult nu pot să fac pentru a-l mulţumi, oricât m-aş strădui, în afară de a mă lăsa de această profesiune şi de a nu mai scrie niciodată vreun rând, mai ales că nu sunt unul dintre cei care se consideră de neînlocuit, ca istorici. Să „retractez" cele scrise, după cum îmi cerea? Dar cum să mărturisesc o asemenea „greşeală", atâta vreme cât sunt convins că nu mi-am făcut decât meseria, în mod cinstit, alegând un subiect oarecare şi tratându-l, cum m-am priceput eu mai bine, după regulile şi cu mijloacele profesiunii de istoric?

Nu am dorit să sugerez, în articolul meu, faptul că moravurile pe care le-am analizat ar fi specifice Bisericii Unite sau că ele ar pune-o pe aceasta într-o lumină proastă în comparaţie cu Biserica Ortodoxă, după cum îmi reproşa părintele Racoviţan. Asemenea moravuri nu sunt specifice nici catolicismului, nici ortodoxiei, ci firii şi slăbiciunilor omeneşti. Cercetarea istorică a unor aspecte mai puţin luminoase din viaţa socială a unei Biserici nu echivalează cu un atac la adresa acesteia. Avem dreptul să studiem viaţa familiei Borgia, dacă ne încearcă o asemenea curiozitate, fără a ne pierde respectul faţă de instituţia papalităţii.

În concluzie, îmi exprim regretul cel mai sincer, în eventualitatea în care am lezat sensibilitatea unor credincioşi greco-catolici, şi îi rog, în această situaţie, să accepte scuzele mele.

3. Ardelencele, împăraţii Austriei şi sentimentul naţional

Jocul relaţiilor dintre românii ardeleni şi Coroana austriacă reprezintă o pagină de istorie contradictorie şi fascinantă, care se lasă prinsă cu greu în oglinda înţelegerii noastre. Pentru că la frontiera imaginară dintre lumea monarhilor vienezi şi cea a pământenilor din Ardeal politica a interferat adesea cu sentimentul, pasiunea naţionalistă cu devotamentul faţă de Dinastie, realitatea istoriei trăite cu transfigurarea în legendă şi proiecţia în simbol. Iar privirea pe care o aruncăm de la nivelul zilei de astăzi asupra acelui colţ de trecut se aprinde parcă prin scânteia unor pasiuni şi emoţii asemănătoare celor pe care le-au trăit înaintaşii.

Mai admitem, cel puţin unii dintre noi, clişeul neglijent care spune că Imperiul Habsburgilor nu a fost decât o închisoare a popoarelor, dar tresărim încă miraţi în faţa portretelor care înfăţişează chipul nobil şi tânăr, încadrat de bucle pudrate, al lui Iosif al II-lea, sau mergem cu gândul spre amintirea bunului Francisc I şi a „cătanelor negre" valahe, care se băteau cândva pentru renumele său împotriva „vestitului Bunăparte". Îi vedem pe împăraţi coborând din „hinteu" printre ai noştri, ascultându-le păsul şi vorbindu-le româneşte, ştergându-le robotele şi iobăgia, ridicându-le şcoli şi biserici, şi lăsăm la o parte ingratitudinile imperiale, dezamăgirile şi promisiunile înşelate, fixate acum un secol în imaginarul politic al elitelor animate de ideologia Naţiunii. Înţelegerea *fascinaţiei personalităţii*, magnetul care dirijează adeseori istoria şi seduce mulţimile chiar împotriva propriei lor voinţe, descifrarea forţei de atracţie a Puterii, dar şi lecţia pe care ne-o oferă destrămarea miturilor politice, oprobriul şi uitarea care acoperă vechile glorii şi statui, toate acestea pot reprezenta subiecte instructive pentru istoricul de oriunde şi de oricând.

Una dintre căile prin care legenda bunului împărat şi-a croit un vad durabil în conştiinţa românească din Ardeal (filieră neanalizată, bineînţeles, de vreun istoric[1]) este reprezentată de mentalitatea feminină, subiectul paginilor de faţă. Se înţelege de la sine

1. Constatare semimaliţioasă, valabilă cel puţin la data la care era redactată versiunea iniţială a acestui studiu (1987). Oare câte s-au schimbat de atunci, din punctul de vedere al subiectului în discuţie, în peisajul istoriografiei româneşti? Pentru imaginea „bunului împărat", vezi Doru Radosav, *Arătarea Împăratului. Intrările imperiale în Transilvania şi Banat (sec. XVIII-XIX). Discurs şi reprezentare*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002.

faptul că, datorită modului în care este construită (social şi cultural) psihologia celui de-al doilea sex, publicul feminin era impresionat şi cucerit mai uşor de farmecul imperial, de gesturile de bunăvoinţă sau de prezenţa fizică a împăraţilor. Monarhii, la rândul lor, conştienţi de acest ascendent al personalităţii învăluite în nimbul maiestăţii, exploatau în mod deliberat dorinţa de veneraţie a mulţimilor, inclusiv cea născută în sufletele supuselor lor.

Iosif al II-lea, de exemplu, împăratul luminat al unui veac marcat de spiritul rece al raţionalităţii, înţelegea perfect valoarea practică a noţiunii moderne de „popularitate", aplicată ca un *instrumentum regni* deosebit de eficient[1]. Dar, pentru câştigarea acestei popularităţi, imaginea medievală a monarhului autocrat, de drept divin, nu mai era suficientă în ochii supuşilor săi de la sfârşitul secolului al XVIII-lea. Treptat, naşterea mentalităţilor moderne va face ca adulaţia acestora să nu mai fie îndreptată către unsul lui Dumnezeu, ci către o vedetă. Debutul acestui proces, care se va încheia, desigur, mult mai târziu, poate fi surprins şi în rândurile românilor transilvăneni din epoca Şcolii Ardelene.

Primele sale semne sunt spectaculoase. Împăratul, dornic să-şi cunoască supuşii nu numai din rapoartele oficiale, ci şi în intimitatea lor, coboară printre dânşii. Câştigul pe care îl va dobândi în urma acestei iniţiative va depăşi însă cu mult aşteptările iniţiale. Prin gestul său, monarhul va sădi adânc în conştiinţa mulţimii mirajul prestigiului şi al bunăvoinţei imperiale. Mărturiile de epocă înregistrează (uneori cu o fineţe apropiată de cea a peliculei sau a reportajului modern) emoţia pe care întâlnirea cu împăratul o provoacă în sufletele celor prezenţi la un asemenea eveniment. Peste tot, femeile sunt în primele rânduri, pline de încântare şi de cochetărie, îmbrăcate cu tot ce au ele mai frumos, înfăţişându-şi copiii şi aşteptând binecuvântarea monarhului.

În timpul vizitei sale prin Banat, din anul 1768, luând prânzul la Timişoara, înaltul oaspete acordă permisiunea de a i se înfăţişa la masă toţi cei care doresc să îl vadă. Aflând acest lucru, timişorencele iau cu asalt reşedinţa imperială. După cum scrie cronicarul Nicolae Stoica de Haţeg, „jupâneăsele noastre, Hagica, ce avea două feăte... şi alte jupâneăse, a Maleniţii, a Mâţului, a lui Diuricicu, a Ferecatului, a Comnoşenilor, mă luară iară cu iale sus să merg", la împărat, prezentându-i suveranului, cu această ocazie, şi un scurt program folcloric, spre încântarea acestuia[2]. Înfăţişarea lor, exotică şi eclatantă, îi impresionează, fără îndoială, pe oaspeţii austrieci, pentru că, spune cronica, „la iale mânecile cămeşilor cu aur cusute flori, laibere, copce de argint şi aurite, capu bicule, căpiţe de aur, păpuci nalţi, cu aur cusuţi"[3].

Dar, dincolo de pitorescul imaginii, prezenţa lor poartă în subtext un mesaj relevant din punct de vedere ideologic. Îmbrăcate în portul lor naţional, româncele ţin să îşi afirme în mod implicit şi individualitatea etnică, înfăţişându-se monarhului cu un specific care le reprezintă. Chiar dacă, la 1768, un asemenea gest nu era unul atât de politizat

1. Pentru „politica românească" a lui Iosif al II-lea şi călătoriile acestuia în Transilvania, vezi Mathias Bernath, *Habsburgii şi începuturile formării naţiunii române*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994, pp. 187-258.
2. Nicolae Stoica de Haţeg, *Cronica Banatului*, ediţie îngrijită de Damaschin Mioc, Editura Facla, Timişoara, 1981, p. 196.
3. *Ibidem*.

cum ar fi fost considerat mai târziu, în veacul al XIX-lea, el prevestea în mod clar atitudinile specifice secolului următor, când costumul popular se va transforma într-o armă politică, afişată ostentativ, iar eleganţa feminină se va împleti cu exprimarea sentimentului naţional[1].

Actul înfăţişării românilor în faţa împăratului (femei, copii, bărbaţi) ascunde, de fapt, în sine o năzuinţă colectivă, poate neclar conştientizată, dar resimţită în mod difuz în întreaga societate ardeleană: românii doresc, în fond, ca împăratul să ia act de existenţa lor, ca entitate bine cristalizată, ca factor de care să se ţină seama. Acest irepresibil impuls colectiv traduce, în planul sensibilităţii şi al mentalităţilor, realităţi din domeniul politic şi ideologic. În memoriile lor politice adresate Curţii din Viena, liderii români ardeleni solicită, în esenţă, acelaşi lucru: recunoaşterea individualităţii lor naţionale şi obţinerea drepturilor care derivau din această poziţie. Şi autorii cărturari ai *Supplex*-ului, şi ţăranii care îşi aduc jalbele sau numai *se prezintă* în faţa împăratului împărtăşesc aceeaşi tactică şi speranţă, potrivit unui scenariu mental comun: să arate suveranului că există, pentru ca acesta, aflând de injustiţiile pe care le au de suportat, să le facă dreptate.

Monarhul, la rândul său, recepţionează aceste semnale şi percepe sentimentele supuşilor săi, înţelegând chiar să le întreţină şi să le dezvolte, cu toate că intenţiile sale politice nu concordă întotdeauna cu cele exprimate de liderii românilor. În ritualul pe care îl presupune dialogul dintre împărat şi supuşi, suveranul este întotdeauna atent şi afabil, iese în întâmpinarea acestora, îi ascultă, se interesează de soarta lor, pentru a le câştiga încrederea şi a le măguli sensibilitatea. Când jupânesele timişorence se prezintă în faţa lui Iosif al II-lea, acesta se ridică de la masă, le iese în întâmpinare şi (cum spune cronicarul) „le caută"[2]. Momentul „căutării", al cercetării pe care împăratul o face asupra vieţii supuşilor săi (existent şi înainte, în mentalitatea medievală), reprezintă tocmai actul luării la cunoştinţă, din partea suveranului, a existenţei şi a individualităţii celor pe care îi guvernează.

Uneori, simbolistica acestui ritual se exprimă prin intermediul unor obiecte pe care împăratul le dăruieşte supuşilor, ca semn concret, material, al întâlnirii dintre cele două părţi. Tot în 1768, la Mehadia, căpitanul Vancea, din graniţa românească, i se înfăţişează lui Iosif al II-lea, însoţit, în mod semnificativ, de consoarta sa. Iar aceasta, conform ritualului pe care l-am evocat, „un galbin de aur mare pentru grumazi au căpătat"[3].

Gesturile protagoniştilor întâlnirii sunt cât se poate de tipice pentru acest scenariu plin de semnificaţie. Pe de o parte, bănăţeanul nostru vine la împărat însoţit de femeia sa, conştient că, în acest fel, prin farmecul şi prezenţa ei, va accede mai uşor la graţia şi bunăvoinţa imperială. Pe de altă parte, monarhul reacţionează şi el pozitiv la o asemenea iniţiativă, acordându-i, la modul ceremonial, întreaga preţuire şi consideraţie.

Atenţia împăratului nu are nici o semnificaţie de ordin material, pecuniar, ci prezintă importanţă doar într-un sens simbolic. În numeroase ocazii, el dăruieşte ardelencelor

1. Vezi George Em. Marica, „Patrimoniul popular ca substrat al culturii noastre majore. Problema costumului naţional românesc în Transilvania în secolul trecut", în volumul autorului, *Studii de istoria şi sociologia culturii române ardelene din secolul al XIX-lea*, vol. I, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977, pp. 241-270.
2. Nicolae Stoica de Haţeg, *op. cit.*, pp. 196, 234.
3. *Ibidem*, p. 196.

câteva monede, în mod vădit nu pentru valoarea lor de schimb, ci pentru a fi păstrate şi tezaurizate în salbă. Acest dar poate fi considerat un echivalent al galbenilor pentru salbă care se dau drept zestre (obicei conservat până astăzi în Banat) şi care nu pot fi convertiţi în alte valori, ci se păstrează şi se transmit ca moştenire. În timp ce aceste salbe consfinţeau legătura dintre soţi, galbenii dăruiţi de Iosif al II-lea emblematizau o altă relaţie, tot de natură afectivă, aceea dintre „drăguţul de împărat" şi admiratoarele sale bănăţene sau ardelence.

Relatările de epocă ne oferă uneori, la o lectură atentă, şansa de a reconstitui pe viu procesul prin care se înfiripă un mit, felul în care se configurează acesta, în memoria istorică pe cale de a se naşte, din simple elemente ale realităţii cotidiene.

În 1768, undeva pe lângă Orşova de data aceasta, după cum ne relatează povestirea, Iosif al II-lea este întâmpinat cu căldură de „mueri, negustoreăse, din Ruşava aci venite", care „pre împărat a-l vedea căuta"[1].

Femeile se aliniază în faţa suveranului, ţinându-şi copiii înaintea lor, iar Iosif se opreşte şi coboară printre aceştia. Dar să lăsăm cronica să vorbească:

> El însuşi, puind mâna pre copii, feăte, rumâneăşte întreba, cu mâna pre capete pusă, întreba: „Asta copil?". Muma răspundea: „Copil, domnule!". „Asta fata?" „Fată!" La 40 de copii aşa părintească milă arătând[2].

În faţa poporului adunat, în spaţiul public, împăratul îşi joacă rolul de suveran conform unui adevărat ritual, încărcat de semnificaţii ascunse în spatele unor cuvinte care ar rămâne de o banalitate şi o inutilitate desăvârşite dacă nu ar reprezenta, de fapt, vehiculele purtătoare ale acestor mesaje profunde. Pe toate femeile care îi ies în cale le întreabă, în mod invariabil (şi, pe deasupra, chiar în graiul acestora!), dacă sunt măritate, câţi copii au şi ce vârstă au aceştia, în spiritul politicii populaţioniste a imperiului. Împăratul e interesat, în primul rând, să aibă cât mai mulţi supuşi, ca plătitori de impozite şi militari.

În al doilea rând, aceştia trebuie să fie cetăţeni docili şi credincioşi. Or, pentru a întreţine această fidelitate, dincolo de lanţurile birocraţiei, ale poliţiei secrete sau ale puterii militare, elementul de coeziune necesar îl reprezintă persoana împăratului, credinţa în acesta şi fascinaţia maiestăţii sale. Ca într-un ritual sacru, împăratul *îi atinge* pe copii, le pune mâna pe creştet, pentru că în acest fel îi binecuvântează şi îi protejează prin harul său, dar în acelaşi timp îi leagă în mod simbolic de soarta lui, le insuflă lor şi părinţilor acestora fiorul adoraţiei.

Publicul rezonează cu naturaleţe la tensiunea emoţională creată de o asemenea întâlnire şi la cerinţele de factură dramatică ale scenariului respectiv, până într-acolo încât unul dintre martorii oculari, reeditând motivul biblic al lui *Ecce Homo*, îl *arată* pe monarh mulţimii, îl *dezvăluie*, ca pe o apariţie charismatică:

> Eu zişi cătră mueri: Înaintea voastră iaste înalt-sfinţitul împăratu' nostru Iozef; *vedeţi-l!* [Subl. mea] Noi toţi pre Dumnezeu să-l rugăm, să-i deă viiaţă şi sănătate![3].

1. *Ibidem*, p. 234.
2. *Ibidem*.
3. *Ibidem*.

Replica împăratului la aceste manifestări ale veneraţiei supuşilor săi dezvăluie din partea acestuia un admirabil simţ teatral, la frontiera (atât de fragilă, pentru orice demagog ce se adresează mulţimilor) dintre cabotinaj şi inspiraţia mesianică:

> Bunul împărat râsă şi, dezbumbându-şi ţoala deasupra, dulcele piept împodobit ne arătă, făgăduind bine a fi[1].

Asemenea gesturi ne oferă cheia înţelegerii mirajului exercitat de persoana imperială în mentalitatea românească a epocii. Iosif al II-lea îşi descheie haina parcă anume pentru a-şi arăta corporalitatea, pentru a transmite în ochii celor pe care îi guvernează această imagine paradoxală, extrem de credibilă însă pentru sensibilitatea omului modern: pe de o parte, un zeu cu puteri magice, pe de altă parte, o fiinţă în carne şi oase, care ţine să îşi dezvăluie în acelaşi timp condiţia divină şi înfăţişarea terestră.

În bună măsură, tocmai datorită acestei configurări duale a imaginii personalităţii lor, suveranii austrieci vor reuşi să cucerească în mod durabil simpatia românilor ardeleni, în pofida dezamăgirilor resimţite uneori de liderii lor politici. Ei sunt concomitent fiinţe sacrosancte, inspirate de graţia divină, şi indivizi care au coborât printre românii ardeleni, cunoscându-le problemele şi suferinţele. Şi, adeseori, scăderile pe care le manifestă latura terestră şi pragmatică a personalităţii lor sunt compensate de farmecul şi infailibilitatea întruchipării imperiale.

Pentru românii ardeleni, această imagine mitizată a monarhului de la Viena era însoţită şi de conotaţii etnonaţionale. Impresia pe care o lăsau contactele respective în psihologia simplă a mulţimilor era aceea că împăratul se adresează în mod special românilor. Doar el era primul, printre stăpânii pe care îi cunoscuseră, care le vorbea în limba lor! În Transilvania, ecourile rezervei pe care o manifesta Iosif al II-lea faţă de nobilimea maghiară nu făceau decât să întărească această imagine a unui împărat aflat de partea românilor. Răscoala lui Horea, de exemplu, va sta tocmai sub semnul acestei încrederi în bunăvoinţa iosefină.

Elitele politice şi intelectuale ale românilor ardeleni, aidoma statului austriac, întreţineau şi ele mitul bunului împărat în conştiinţa mulţimilor, în aşteptarea aceleiaşi favori venite de la Viena[2]. Cultura scrisă sau orală care se difuza din direcţia oraşului înspre lumea satului implanta efigia imperială, cu regularitate, în intimitatea vieţii cotidiene: calendarele populare, de largă circulaţie (hrană culturală favorită a ţăranului ardelean), conţineau pe primele pagini, fără excepţie, genealogia Casei domnitoare[3], manualele şcolare propagau imaginea monarhului justiţiar, ocrotitor al celor mulţi, iar obiceiul citirii actelor şi comunicatelor oficiale în româneşte, în biserică, de către preot, aducea în fiecare duminică glasul voinţei imperiale până în cele mai îndepărtate cătune. „Iosif, cu mâna sa" suna, în traducere românească, impresionanta formulă finală a acestor documente; şi ne putem închipui efectul provocat de această formulare în mintea

1. *Ibidem*.
2. Pentru aceste aspecte vezi Toader Nicoară, „Mitul «bunului împărat» în sensibilitatea românească", în volumul autorului, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală şi mentalităţi colective*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1997, pp. 339-396.
3. Vezi Georgeta Răduică, Nicolin Răduică, *Calendare şi almanahuri româneşti. 1731-1918*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

ţăranului ardelean, care îşi imagina, probabil, gestul decis al suveranului şi mâna acestuia (aceeaşi pe care o văzuse mângâindu-i copiii), simbol al principiului activ al societăţii.

În ceea ce le priveşte pe româncele din Ardeal, ele aveau motive suplimentare de adeziune la cultul imaginii imperiale, pe lângă cele care aveau legătură cu farmecul şi fascinaţia iosefină. Sfârşitul secolului al XVIII-lea marchează, ca nişte fenomene de importanţă capitală, lărgirea orizontului cultural şi a mobilităţii socioteritoriale feminine. Sub incidenţa unor multiple condiţionări, a impactului mentalităţilor moderne în ultimă instanţă, se declanşează acum câteva procese decisive în istoria celui de-al doilea sex: disoluţia autorităţii parentale tradiţionale şi emanciparea femeii de sub tutela colectivităţii săteşti (care prefigurează emanciparea de sub tutela soţului şi a societăţii, emanciparea familială şi politică, fenomene specifice secolelor XIX-XX), exogamia, diversificarea ocupaţiilor, constituirea unei elite cultivate feminine, începutul implicării în viaţa culturală şi politică etc.[1].

În domeniul istoriei educaţiei, de pildă, adică al perimetrului în care se pot măsura adevăratele dimensiuni ale orizontului cultural specific unui grup social, istoricilor le place să sublinieze, pentru această perioadă, îndeosebi inegalităţile dintre sexe, şansele limitate de alfabetizare ale femeilor, în raport cu cele ale bărbaţilor. În realitate însă, mai important este faptul că posibilităţile de instruire şcolară oferite femeilor de politica tereziană şi iosefină au avut efecte remarcabile, de profunzime, iar procesele înnoitoare evocate mai sus se originează, adeseori, tocmai în această explozie a frontierelor alfabetizării feminine. Era pentru prima dată în istoria românilor când femeile aveau acces la învăţătură în proporţii de masă.

Iar în ceea ce priveşte problema procentajelor de şcolarizare, inferioare celor masculine (situaţie, desigur, reală), ele nu sunt totuşi atât de reduse pe cât se crede îndeobşte, din nebăgare de seamă. Un calcul pe care l-am efectuat pe datele unui recensământ şcolar din Maramureş, o zonă care ar părea, la o privire superficială, defavorizată din acest punct de vedere, evidenţiază o situaţie foarte bună în ceea ce priveşte ponderea contingentelor şcolare feminine. La 1787, dintr-un total de 4.385 de elevi ai şcolilor româneşti, 2.523 erau băieţi, iar 1.862 fete (cifră apreciabilă pentru data respectivă şi ca valoare absolută), ceea ce indică un raport procentual de 57,54% pentru băieţi, faţă de 42,46%, pentru fete[2].

Fără a intra aici în detalii legate de nivelul real al frecvenţei, se poate remarca uşor proporţia extrem de mare a fetelor integrate în viaţa şcolară, comparabilă cu cea existentă în epoci şi zone mult mai favorizate. În sate obscure din Maramureş, cum erau Onceşti, Hărniceşti, Iapa sau Ruscova, la sfârşitul secolului al XVIII-lea numărul şcolăriţelor îl depăşea pe cel al elevilor băieţi, detaliu de ordin cantitativ care evidenţiază atenţia egală ce se acorda educaţiei ambelor sexe.

Asemenea progrese ale condiţiei femeii în societate, lente, dar temeinice şi remarcabile în raport cu imobilismul anterior, erau de natură să consolideze în mentalitatea

1. Pentru condiţia feminină în secolul al XVIII-lea, vezi Toader Nicoară, *op. cit.*, pp. 137-188; pentru secolul următor, Sorina Paula Bolovan, *Familia în satul românesc din Transilvania. A doua jumătate a secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX*, Fundaţia Culturală Română, Cluj-Napoca, 1999.
2. Datele recensământului sunt publicate în sinteza Ştefan Pascu (coord.), *Istoria învăţământului din România*, vol. I, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1983, p. 277.

ţărănească din Ardeal o imagine favorabilă vizavi de intenţiile şi politica imperială. Transformările pe care spiritul vremii şi măsurile luate la Viena le proiectau inclusiv asupra destinelor feminine din Ardeal deveniseră, pentru oricine, realităţi de domeniul evidenţei şi al faptului cotidian.

Dincolo de această imagine favorabilă, exista însă şi un revers al medaliei. Pătrunzând în universul existenţelor individuale, descoperim adeseori, pe traiectul relaţiilor dintre monarhii austrieci şi românce ardelence, conflicte, contradicţii şi durităţi care nu mai au nimic de a face cu luminile raţiunii şi modernităţii, ci par a fi desprinse dintr-o adâncă noapte medievală.

Cu prilejul aceleiaşi treceri imperiale prin Banat (evocată mai sus) din anul 1768, în focul conflictelor cu turcii, suveranul se confruntă în satul Cutriţa cu nesupunerea românilor, care trec uneori de partea inamicului şi colaborează cu trupele otomane. Reacţia violentă a monarhului stropeşte acum cu sânge efigia imaculată a bunului împărat. Cronica relatează în termeni reci şi precişi – evitând epitetul, aprecierea şi comentariul – pentru că oroarea faptelor vorbeşte de la sine:

> Împăratul scrisă acel sat a-l încungiura cavaleria şi ce vor afla în Cutriţa să puşte şi să tae, ca pre nişte tirani. Mueri cu prunci mici prin grădini grundpirn [cartofi] săpând şi pre câmpi aflând, prin ascuţişul sabii le-au petrecut. Un răitar văzând într-un cuptoriu picioarele unii feăte mari, la cuptoriu cărămizi puind, un husariu au tras-o şi au tăiat-o. Auzirăm că 800 de suflete aşa aci au pierit[1].

Altădată, tot din ordinul lui Iosif al II-lea, sunt executaţi 62 de români învinuiţi de jaf şi de pactizare cu inamicul, dintre ei nelipsind, în dispreţul celor mai elementare sentimente umane, „şi o fată de 13 ani, pe care au spânzurat-o, să se ţină minte"[2].

Din nefericire, asemenea neînchipuite cruzimi nu erau defel singulare sau nefireşti în epocă, definind şi ele o dimensiune a realităţilor cotidiene, cotidianul tragic al precarităţii condiţiei umane de la cumpăna a două veacuri şi lumi diferite. Din perspectiva mentalităţilor tradiţionale, medievale, mesajul conţinut de asemenea gesturi atroce era cât se poate de limpede: suveranul are dreptul şi datoria de a pedepsi trădarea supuşilor care se fac vinovaţi de necredinţă. În faţa cerinţelor aspre ale acestei prerogative, considerată esenţială pentru menţinerea ordinii societăţii, nu putea exista nici un fel de milă, slăbiciune sau iertare.

După cum s-a putut vedea până aici, finalul secolului al XVIII-lea a consolidat, în mentalitatea feminină din Transilvania, o imagine mitizantă a monarhilor vienezi, imagine resimţită ca o sursă de speranţă şi de luminare în lumea mulţimilor din Ardeal, marcată încă de suferinţa, teama şi ignoranţa proprii unei moşteniri medievale. De-a lungul veacului următor însă, la nivelul sensibilităţii colective a românilor ardeleni vor surveni modificări importante. Una dintre cele mai semnificative a constat în cristalizarea unei conştiinţe moderne a propriei identităţi, aşadar în dezvoltarea sentimentului naţional.

În acest nou context mental şi ideologic, mitul bunului împărat va fi filtrat prin grila intereselor şi obiectivelor formulate din perspectiva ideologiei naţionale. Adoraţia mulţimilor fascinate de farmecul persoanei imperiale se transformă, cu timpul, într-o banală

1. Nicolae Stoica de Haţeg, *op. cit.*, pp. 255-256.
2. *Ibidem*, p. 256.

tentativă de seducţie, într-o simplă încercare de a câştiga bunăvoinţa monarhică, iar relaţia dintre ardelence şi împărat trece, treptat, până la 1918, de la „dragostea sinceră" la o legătură de convenienţă şi interes. Mai rămânea în picioare doar un ultim element al edificiului mental care îşi afla originea în anii popularităţii iosefine, şi anume nădejdea că împăratul îşi va întoarce în cele din urmă privirile şi asupra celor mai oropsiţi dintre supuşii săi. Cu tot procesul de erodare continuă care se manifestă pe parcursul secolului al XIX-lea (mai ales la nivelul elitelor), această aşteptare şi speranţă îşi va prelungi totuşi ecourile până la destrămarea definitivă a venerabilei monarhii[1].

Pentru a surprinde această treptată îndepărtare a împăraţilor austrieci din inimile românceIor din Ardeal, ne poate fi de ajutor o analiză comparată a contactelor dintre cele două părţi, în veacul al XVIII-lea şi în cel următor, aşa cum le putem percepe prin intermediul memoriei subiective a relatărilor de epocă. Am văzut, într-o relatare „pe viu" a unui martor ocular, cum a decurs o asemenea întâlnire la 1768, sub semnul unei veritabile charisme imperiale exercitate asupra publicului feminin venit să îşi omagieze suveranul. Sursele istorice ne permit să întrevedem cum erau percepute aceleaşi vizite ale lui Iosif al II-lea, de data aceasta însă într-o relatare de peste decenii, aparţinând unor sensibilităţi de secol XIX.

În câteva însemnări cu iz memorialistic, publicate în anul 1847 în gazeta *Organul luminării*, G. Pop, fost ofiţer în regimentul grăniceresc năsăudean, descrie faimoasa vizită efectuată cândva de Iosif al II-lea la Năsăud. Evident, şi din frazele sale (pe care le voi reda, pentru culoare, în ortografia aproximativă a epocii) aflăm în ce fel înţelegeau ardelencele să îşi întâmpine împăratul:

> Inaintea portei triumfali imbracate cu verdeata si flori varie, unde se decora un erold ca anunciatoriul sosirei marelui domnitor si o Gratie aurorica tinea in dereapta-si angelica o coruna de laur, fu benecuvintat de vergure tenere, iutindu-se ele, ca si frumseata Babilonului odinioara lui Alesandru Macedoneanul, a-i arunca coruni de flori in calеasca imperetеasca[2].

Ne-am înşela dacă, la o lectură superficială, am fi tentaţi să credem că şi ardelencele din evocarea lui G. Pop îi fac monarhului o primire plină de efuziune. În realitate, se simte acum că, în spatele rândurilor, entuziasmul e simulat, iar primirea evocată nu reprezintă decât o regie spectaculoasă, o punere în scenă lipsită de fiorul spontaneităţii. Decorul destinat descinderii imperiale, marcat de o artificialitate de cea mai autentică factură neoclasică (populat cum era cu graţii feciorelnice, cununi de laur şi arcuri triumfale), pare desprins din imaginile galante ale poeziei lui Metastasio, poetul favorit al Vienei, pentru a răspunde sensibilităţii oaspeţilor austrieci şi a le încânta ochii cu un spectacol pe măsura gustului şi aşteptărilor lor.

De altfel, conform respectivei relatări, ardelencele îşi vor atinge scopul urmărit prin această primire fastuoasă, în care aluziile livreşti la antichitatea romană îşi găsesc, de asemenea, un loc privilegiat în cadrul aceleiaşi paradigme neoclasice. Împăratul le va recunoaşte aşadar individualitatea etnică şi ascendenţa latină, cele mai de preţ trăsături

1. Vezi Sorin Mitu, *Geneza identităţii naţionale la românii ardeleni*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 50-51.
2. G. Pop, „Varietăţi", *Organul luminării*, I, 1847, nr. 52, p. 293.

implicate în prezenţa sărbătorească şi decorativă a romîncelor, deoarece el conştientizează faptul că aceşti supuşi îndepărtaţi îl omagiază, sub semnul devizei *virtus romana rediviva*, în calitatea sa de suveran al românilor renăscuţi pe pămîntul coloniei lui Traian.

„Si nu putin ma mirasem – ar fi spus Iosif al II-lea la Năsăud – a vedea pre vetimentele romancelor tesaturi etruriene, din seclii cei mai indepartati, chiar dupa originalele picturelor italiane din cabinetul mieu"[1].

Fără îndoială, asemenea afirmaţii ar fi putut aparţine, într-o mare măsură, şi legendei ţesute în jurul monarhului de la Viena. Dar relativizarea frontierei dintre spaţiul realului istoric şi cel al posibilului istoric se dovedeşte a fi, adeseori, o cheie utilă pentru descifrarea mentalităţilor. În orice caz, chiar dacă împăratul nu ar fi rostit efectiv asemenea cuvinte, este limpede că ele reprezentau ceea ce românii ar fi dorit, cel puţin, să audă din gura lui Iosif al II-lea.

Caracterul tot mai ideologizat şi politizat al contactelor şi al relaţiei mentale dintre romîncele ardelence şi suveranii austrieci iese puternic în evidenţă cu ocazia unei alte întâlniri celebre, ocazionată de trecerea lui Franz Joseph prin Munţii Apuseni, în iulie 1852[2]. În timpul revoluţiei, romîncele se lăsaseră seduse şi ele de vraja atotcuceritoare a ideologiei naţionale, unele participând chiar în mod direct, cu arma în mână, la luptele duse de tribunii lui Iancu pentru apărarea Munţilor. „Banderiile" alcătuite din moaţe călări se distinseseră alături de bărbaţii lor, potrivit rapoartelor oficiale, în luptele de pe muntele Grohot, la care luaseră parte circa 100 de femei, sau în bătălia victorioasă de la Fântânele, unde se ilustrase Pelaghia Roşu, mama tribunului Indrei[3].

Peste trei ani, când tânărul împărat vine să viziteze locul unor confruntări care contribuiseră la salvarea tronului său, ardelencele îi ies în întâmpinare, alături de soţii lor, în numele unei intenţii politice explicite: aceea de a-l determina pe împărat să recunoască jertfele româneşti din timpul revoluţiei, prin satisfacerea revendicărilor politico-naţionale formulate de elita românească.

De data aceasta, conform noilor sensibilităţi ale epocii romantice, primirea are loc în cadrul unui peisaj marcat de prospeţimea naturii sălbatice, specifică munţilor şi văilor pitoreşti din Apuseni. În dimineaţa zilei de 21 iulie 1852, împăratul este întâmpinat la Dealul Mare, între Băiţa şi Brad, de trei tinere fermecătoare, îmbrăcate în costum naţional românesc, care oferă tânărului monarh buchete de flori şi rostesc un cuvânt de bun venit în limba germană. Cele trei fete, fiicele protopopului greco-catolic Mihali, din Zlatna, erau renumite în tot Ardealul pentru frumuseţea lor şi fuseseră alese, pentru a-l primi şi a-l impresiona cu farmecul lor pe suveran, chiar de către Avram Iancu. Splendidul tablou al primirii va fi prelungit la amiază pe muntele Găina, unde Franz Joseph este întâmpinat de mama lui Iancu, fluturând în mâini un steag alb şi conducând o ceată spectaculoasă de amazoane din munţi. Femeile îi oferă monarhului mâncăruri româneşti

1. *Ibidem*.
2. Vezi Silviu Dragomir, *Avram Iancu*, Editura Minerva, Bucureşti, 1988, pp. 341–349.
3. *Ibidem*, pp. 241-243; George Barit, *Părţi alese din istoria Transilvaniei. Pe două sute de ani în urmă*, ediţia a II-a îngrijită de Ştefan Pascu şi Florin Salvan, vol. II, Inspectoratul pentru Cultură, Braşov, 1994, p. 531; Maria Totu, Petre Florea, Paul Abrudan, *Bărbaţi* [sic!] *ai datoriei. 1848-1849. Mic dicţionar*, Editura Militară, Bucureşti, 1984, *sub voce* „Roşu, Pelaghia".

tradiţionale pe care acesta, se pare, le apreciază, găsind delicios „balmoşul" ardelenesc pregătit pentru prânzul împărătesc[1].

În spatele acestei puneri în scenă, în aparenţă plină de căldură, se ascundea însă umbra înnegurată a Craiului Munţilor. După ce regizase şi pusese la punct toate amănuntele primirii şi deşi va urmări pretutindeni, de la distanţă, cortegiul imperial, Iancu va refuza cu încăpăţânare, de-a lungul întregii vizite, să se prezinte în faţa lui Franz Joseph. Era, din partea lui Iancu, replica plină de amărăciune pe care el o dădea ingratitudinii Curţii vieneze. În această situaţie, primirea rezervată de către române oaspeţilor austrieci dobândea automat alte semnificaţii, departe de orice spirit de flaterie. Încercând încă o dată captarea bunăvoinţei imperiale, scoţând în evidenţă individualitatea etnică specific românească a comunităţii lor, ardelencele venite să îl întâmpine pe împărat nu făceau acum mai mult decât să respecte regulile unei ospitalităţi de circumstanţă, uneori chiar ostentativă.

Revoluţia a marcat, în conştiinţa unei părţi a elitelor româneşti din Ardeal, începuturile procesului de sustragere de sub fascinaţia puterii imperiale. Mentalitatea feminină, ilustrată adeseori chiar de soţiile sau de fiicele acestor lideri intransigenţi, va cunoaşte şi ea o evoluţie în aceeaşi direcţie. Mitul bunului împărat se va destrăma de acum înainte, în mod treptat, iar către finele veacului imaginea îmbătrânită a monarhului de la Viena va acumula tot mai multe conotaţii negative.

Pentru sensibilitatea feminină ţărănească, aşa cum transpare ea la nivelul producţiilor folclorice, împăratul va reprezenta tot mai mult simbolul unui angrenaj militar alienant, al „cătăniei" care le răpeşte mamelor fiii, şi fetelor iubiţii. Desprinderea ardelencelor din orbita mirajului imperial are loc sub zodia primului război mondial, când suferinţele şi moartea induc o virulenţă a sentimentelor şi a expresiei care şterge complet din memoria colectivă amintirea vechii fascinaţii iosefine:

Împărate, împărate,
Ardă-ţi casa jumătate
Şi scaunul de la spate!
Împărat cu ochii verzi,
Nu te bate-n patru părţi
Că-mi omori ficiorii tăţi![2].

Iar mama lui Apostol Bologa, din romanul *Pădurea spânzuraţilor* al lui Liviu Rebreanu, dă glas aceloraşi sentimente de inaderenţă faţă de ideea apărării monarhiei dualiste, resimţită acum ca o cauză străină, din perspectiva ideologiei naţionaliste:

> Să-ţi primejduieşti tu viaţa? Pentru cine şi pentru ce?... Să te baţi tu pentru ungurii care ne bat pe noi? Dar când ai o patrie ca a noastră nu eşti deloc obligat să te îmbulzeşti la datorie, ba chiar dimpotrivă![3].

1. Silviu Dragomir, *op. cit.*, pp. 343-345; Ştefan Pascu, Iosif Pervain (coord.), *George Barit şi contemporanii săi*, vol. III, Editura Minerva, Bucureşti, 1976, p. 65 (cu bibliografia dedicată acestui episod).
2. Ioan Şerb (coord.) *Flori alese din poezia populară*, vol. I, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1967, p. 72.
3. Ediţia princeps a romanului a apărut la Bucureşti în anul 1922.

La data când se compuneau asemenea rânduri de revoltă feminină împotriva arbitrariului împărătesc (chiar dacă, de cele mai multe ori, prin mijlocirea unei peniţe manevrate de o mână de bărbat), efigia luminoasă a Habsburgilor se stingea din sufletele românilor, înecată de farurile orbitoare ale sentimentului naţional. Iar exemplul ardelencelor, seduse cândva de strălucirea puterii imperiale, dar înşelate apoi în năzuinţele lor, din perspectiva unor noi tipuri de sentimente şi credinţe, ne arată că mirajul personalităţii, atunci când stă sub semnul constrângerii şi al oprimării, nu va găsi niciodată ecouri durabile, nici măcar într-un suflet îngăduitor de femeie.

4. Iubitele unguroaice ale lui Avram Iancu

După cum au arătat cercetările etnografice, în mentalitatea ţărănească tradiţională există o interdicţie destul de categorică în ceea ce priveşte contractarea căsătoriei cu un străin[1]. Comunitatea ţărănească, în general închisă în sine, conservatoare şi autarhică, priveşte cu rezervă şi chiar cu teamă ideea intrării unui străin în mijlocul ei, altfel decât în calitatea temporară de oaspete. Desigur, întotdeauna au existat şi excepţii de la regulă, iar izvoarele istorice atestă existenţa lor, dar cazurile respective nu sunt decât abateri de la normă, încălcări ale conduitei standard, condamnate în mod ferm de morala comunităţii tradiţionale.

Interdicţia matrimonială de ordin etnic nu este, de altfel, decât una dintre multiplele interdicţii care restrâng câmpul de alegere al viitorului partener până la acea sferă, tolerată de comunitate, care consonează cu strategiile economice, de înrudire sau de moştenire ale familiei ţărăneşti[2]. Alegerea partenerului este, în fapt, dictată de comunitate, de familie, de tradiţie, de „gura satului", de grupurile de fete sau de băieţi care supraveghează atent acest proces şi fac tot posibilul pentru a preveni abaterile. Pe coordonatele unui asemenea mecanism, căsătoria şi chiar legătura amoroasă cu un partener „străin" (sub raport etnic, confesional, uneori chiar regional) avea puţine şanse de împlinire.

La începutul epocii moderne, când intelectualii, iluminişti şi romantici, ardeleni îşi îndreaptă atenţia spre lumea culturii populare pentru a descoperi aici temeiuri de legitimare a dezideratelor lor politice, ei consemnează, în diverse scrieri, interdicţia matrimonială de natură etnică. Cărturarii subliniază insistent această trăsătură, exagerează chiar, uneori, pentru a demonstra, cu ajutorul respectivului argument, „puritatea rasială"

1. Vezi Simeon Florea Marian, *Nunta la români. Studiu istorico-etnografic comparativ*, ediţie îngrijită de T. Teaha, I. Şerb, I. Ilişiu, Editura „Grai şi suflet – Cultura Naţională", Bucureşti, 1995, pp. 52-57; Vladimir Trebici, Ion Ghinoiu, *Demografie şi etnografie*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, pp. 242-243.
2. Pentru problematica interdicţiilor matrimoniale în mediul ţărănesc, dintr-o perspectivă istorică, vezi Toader Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală şi mentalităţi colective*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1997, pp. 137-188; Sorina Paula Bolovan, *Familia în satul românesc din Transilvania. A doua jumătate a secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX*, Fundaţia Culturală Română, Cluj-Napoca, 1999; Philippe Ariès, Georges Duby (coord.), *Istoria vieţii private*, vol. VII-VIII: „De la Revoluţia Franceză la Primul Război Mondial", Editura Meridiane, Bucureşti, 1997.

a românilor, faptul că aceştia au supravieţuit peste veacuri, necontaminaţi de atingerea malefică a străinilor. Evident, era o idee de natură să servească foarte bine ideologia naţionalistă a epocii, care punea accentul pe diferenţiere şi pe separarea de Celălalt[1].

Intelectualul bănăţean Damaschin Bojincă este unul dintre cei care susţin teza respectivă, în lucrarea sa cu caracter etnografic şi istoric, *Anticile romanilor*, publicată între anii 1832-1833, la Tipografia Universităţii din Buda, în care descrie obiceiurile tradiţionale ale românilor:

> Experienţa ne învaţă cum că arar se află adevărat român să ia muiere de alt neam, tocma şi din ghintele cele cu sine de o lege, ba încă nici într-alte sate bucuros caută sieşi muiere, zicând: să-i ştii viţa şi sămânţa[2].

Bojincă făcea aceste constatări mergând pe urmele magistrului său, Petru Maior, care afirma încă din 1812, în paginile *Istoriei pentru începutul românilor în Dachia*:

> Şi astăzi oamenii poporului românesc atâta se feresc de a se căsători cu muieri care nu sunt române, cât foarte rari sunt între ei acele întâmplări ca român să-şi ia muiare de altă limbă[3].

În spiritul naţionalist al cărţii sale, Maior justifică această atitudine. Ea nu este, după părerea sa, o simplă curiozitate comportamentală, ci o veritabilă calitate, care a permis supravieţuirea naţională şi conservarea purităţii limbii latine în rândurile românilor:

> Această fire a românilor de a nu se căsători cu muieri de altă limbă mi se pare a fi una din cauzele (pricinile) acele care... fece pururea cu acea întregime să-şi ţină românii limba sa[4].

Tot Petru Maior ne oferă, din îndelungata sa experienţă de preot şi protopop, un exemplu tulburător, de natură să evidenţieze extraordinara constrângere psihologică pe care o exercita interdicţia matrimonială de ordin etnic la nivelul sensibilităţii tradiţionale: românii, scrie el,

> şi când îşi mărturisesc păcatele, după legea creştinească, părintelui său celui sufletesc, de s-au întâmplat să cadă în păcat trupesc cu vreo muiare de alt neam, ca o stare împrejur prea grea anume spun că muiarea aceaia nu e română[5].

Aşadar, dacă este să îi dăm crezare protopopului de Gurghiu, Petru Maior, în imaginarul ţărănesc, marcat de spiritul medieval, de miraculos, nelinişti şi culpe, vina de a întreţine relaţii sexuale cu o femeie care nu era româncă reprezenta un păcat aparte, de o maximă gravitate, destăinuit cu teamă la spovedanie.

---

1. Pentru instrumentalizarea ideologică a acestor observaţii etnografice, vezi Sorin Mitu, *Geneza identităţii naţionale la românii ardeleni*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, cap. „Căsătoria mixtă ca instrument de alterare a purităţii etnice", pp. 219-228.
2. Damaschin Bojincă, *Scrieri. De la idealul luminării la idealul naţional*, ediţie îngrijită de Nicolae Bocşan, Editura Facla, Timişoara, 1978, p. 122.
3. Petru Maior, *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, Tipografia Universităţii, Buda, 1812, pp. 17-18.
4. *Ibidem*.
5. *Ibidem*.

Resentimentele existente în mentalitatea românească tradiţională din Transilvania faţă de ideea relaţiilor şi căsătoriilor mixte îşi găseau corespondentul în sensibilităţile similare maghiare. Publicistul francez Auguste de Gérando, filomaghiar căsătorit, de altfel, cu o contesă unguroaică, scria, în 1845, că „secuiencele nu s-ar umili să se mărite cu români, cu oameni din poporul cucerit"[1], evidenţiind acelaşi tip de actualizare naţionalistă a unor observaţii cu caracter etnografic.

Asemenea constatări, făcute de diverşi observatori ai epocii, erau confirmate şi în planul expresiei tradiţionale ţărăneşti, prin intermediul textului folcloric. Doinele şi strigăturile reproduse de Simeon Florea Marian (care pot ascunde însă şi o influenţă venită din direcţia culturii naţionaliste a oraşului) mărturisesc o rezervă identică faţă de ideea înrudirii cu străinul, ipostaziată prin mijloacele expresive ale oralităţii populare:

Dac-ai fi o romăncuţă,
Te-aş lua eu de mânuţă
Şi, de-ar vrea maica, sau ba,
Noi, dragă, ne-am cununa.

Sau:

Mândră-i nana, ochişa,
Numai nu-i de legea mea![2].

Dacă această interdicţie matrimonială pe considerente etnico-religioase funcţiona în mod ireproşabil la nivelul colectiv al comunităţii tradiţionale, în planul conduitei individuale interveneau însă, ca întotdeauna, abateri de la norma general acceptată. Ele se vor înmulţi şi vor forţa tot mai mult tabuurile moralei tradiţionale odată cu trecerea timpului, fapt care pune în lumină procesul de modernizare a mentalităţilor, aflat în plină desfăşurare în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Disoluţia treptată a modelelor etice şi comportamentale tradiţionale conduce la tentative tot mai frecvente de încălcare a interdicţiilor matrimoniale, de emancipare de sub tutela autorităţii familiei sau a colectivităţii. Traducând cele mai obişnuite impulsuri psihologice sau sufleteşti, căsătoriile şi relaţiile mixte evoluau pe fondul unor motivaţii general umane, de la atracţia fizică şi dragostea sinceră până la interesul material ori dorinţa de parvenire. Toate aceste motivaţii îşi găseau acum un spaţiu tot mai larg, tot mai puţin îngrădit, de exprimare şi de manifestare.

Desigur, legătura dintre doi tineri aparţinând unor etnii diferite reprezenta o aventură menită să se lovească, adeseori, de dureroase adversităţi. Folclorul atestă asemenea cazuri şi surprinde dificultăţile pe care le întâmpinau protagoniştii:

Io română, badiu sas,
Nu-i dragoste făr' năcaz!

se spune într-o strigătură de la 1838[3]. Răsfoind corespondenţa intimă a vremii, descoperim atari ostilităţi şi în mediile intelectuale. În 1869, liderul politic ardelean Ilie

1. Auguste de Gérando, *La Transylvanie et ses habitants*, vol. I-II, Paris, 1845, *apud Foaie pentru minte, inimă şi literatură*, 1845, nr. 52, p. 417, în traducerea lui George Barit.
2. Simeon Florea Marian, *op. cit.*, pp. 54-55.
3. Nicolae Pauleti, *Scrieri. Poezii originale. Folclor. Traduceri din Ovidiu*, ediţie îngrijită de Ioan Chindriş, Editura Minerva, Bucureşti, 1980, p. 228.

Măcelariu îi scria lui George Bariţ că Iza, fata distinsului om de cultură şi militant naţional Pavel Vasici,

> va să se mărite după un ungur din Ardeal... E un tânăr bun, cu avere frumuşică, pagubă numai că e ungur[1].

După cum se vede, căsătoria e dezaprobată (şi acest lucru numai datorită etniei viitorului mire), dar, cu toate acestea, nimeni nu se va opune, până la urmă, în mod mai serios şi lucrurile îşi vor urma ulterior cursul.

În general, trecerea într-un nivel de educaţie superior, însoţită de erodarea mentalităţii tradiţionale, atrăgea după sine posibilitatea încălcării interdicţiei matrimoniale pe considerente etnice. Tineri intelectuali naţionalişti din prima jumătate a veacului al XIX-lea, ieşiţi la o generaţie sau două din lumea satului, oameni care vor milita întreaga viaţă pentru ideile lor politice naţionale şi care nu puteau fi învinuiţi sub nici un motiv de parvenitism sau lipsă de sentimente româneşti, vor încălca vechile oprelişti părinteşti cu seninătate, ajungând, ca să spunem aşa, „în pat cu duşmanul". Ion Budai-Deleanu se va căsători cu o armeancă, Maria de Mikolaewicze[2], George Bariţ cu o levantină din Braşov, Maria Velisar[3], Vasile Pop cu o săsoaică, născută Wagner[4], Vincenţiu Babeş cu o vieneză, Sofia Goldscheider[5], Petru Cermena cu o sârboaică, Maria Doctorovici[6], Pavel Vasici cu o unguroaică, Iulia Jancsó[7], Vasile Maniu cu o nepoată a lui Kossuth, Olga de Lovich[8], şi lista ar putea continua.

În cazul acestor exemple, spiritul tolerant, propriu mentalităţii moderne, moştenit, de altfel, încă din perioada iluministă, precum şi sensibilitatea specifică romantismului descătuşaseră în mod plenar jocul liber al sentimentelor, capabil să cicatrizeze rănile seculare ale unor dureroase resentimente şi prejudecăţi.

Dincolo de ambianţa ideologică şi mentală romantică, favorabilă unor legături sentimentale în dezacord cu modelele tradiţionale, împrejurarea că unii membri ai elitei intelectuale româneşti contractează căsătorii mixte în prima jumătate a secolului al XIX-lea are şi o solidă explicaţie sociologică, ţinând de cadrul concret de viaţă al societăţii urbane româneşti din Transilvania. În orăşelele ardelene ale vremii (şi chiar în centrele mai populate) locuiau, de obicei, abia câteva zeci de intelectuali români, preoţi, profesori, avocaţi, comercianţi, mărunţi funcţionari, oameni care aveau însă nevoie de o viaţă culturală şi de societate pe măsura statutului lor sociointelectual modern, de tip urban.

În aceste condiţii de coabitare într-un spaţiu restrâns, într-un târg oarecare, în care toată lumea se cunoştea şi se frecventa reciproc, legăturile dintre intelectualii aparţinând unor etnii diferite erau strânse şi amicale. Viaţa de societate, vizite, baluri, petrecerea

1. Ştefan Pascu, Iosif Pervain (coord.), *George Bariţ şi contemporanii săi*, vol. V, Editura Minerva, Bucureşti, 1981, p. 226.
2. *Dicţionarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei, Bucureşti, 1979, p. 127, *sub voce* „Budai-Deleanu, Ion".
3. Ştefan Pascu, Iosif Pervain, *op. cit.*, vol. I, p. 41, nota 2.
4. *Ibidem*, vol. V, p. 28, nota 6.
5. Georgе Cipăianu, *Vincenţiu Babeş*, Editura Facla, Timişoara, 1980, p. 19.
6. Aurel Cosma, *Prin Timişoara de altădată*, Editura Facla, Timişoara, 1977, p. 69.
7. Ştefan Pascu, Iosif Pervain, *op. cit.*, vol. II, p. 9.
8. Aurel Cosma, *op. cit.*, p. 51.

timpului liber, se desfăşura adeseori în comun, iar tinerii care îşi găseau mai greu o parteneră sau un partener cu un nivel de educaţie şi un statut social corespunzător în rândurile firavei elite naţionale îşi îndreptau privirile spre domnişoare sau cavaleri de altă limbă maternă.

De cele mai multe ori, în aceste cazuri nu era vorba de o tendinţă deliberată de asimilare în rândurile unei alte etnii. Nici de „renegare" din partea tinerilor români care intrau în relaţii de rudenie cu o familie maghiară sau germană, nici de „deznaţionalizare" din partea familiilor respective, cu toate că ideologii şi politicienii epocii, fie ei români sau maghiari, speculau adeseori pe tema „pericolului" sau a „necesităţii" asimilării. Căsătoriile mixte nu evidenţiau decât o înţelegere modernă a relaţiilor matrimoniale şi a cerinţelor convieţuirii, fundamentată, la nivelul mentalităţilor şi al vieţii intime dintr-o familie intelectuală, pe un spirit de toleranţă superior.

Manifestarea unor asemenea fenomene în societatea românească din Transilvania, la mijlocul secolului al XIX-lea, ne ajută să înţelegem câteva amănunte mai puţin cunoscute din viaţa sentimentală a lui Avram Iancu. „Craiul Munţilor", care a reprezentat mereu simbolul naţional preferat al românilor ardeleni, nu a ezitat să îşi dăruiască dragostea, chiar şi în puţinele clipe de răgaz ale unei vieţi tumultuoase, unor prietene de altă naţie. Reconstituirea istorică sau simpla poveste cu iz legendar ne arată că o atare împrejurare nu are semnificaţia unei contradicţii în viaţa lui Iancu, pentru care afirmarea propriei demnităţi naţionale nu s-a identificat cu ura împotriva naţionalităţii celuilalt.

În pofida strădaniilor istoricilor, viaţa intimă a lui Avram Iancu este prea puţin cunoscută[1]. Cum era şi firesc, atenţia contemporanilor şi a posterităţii s-a concentrat asupra aventurii sale de militant revoluţionar, latură care lasă însă în umbră, în mod fatal, viaţa personală a omului care a fost Iancu. În plus, efortul de reconstituire istoriografică a acestor detalii este îngreunat de faptul că ele nu pot fi desprinse decât din memorialistica lăsată de unii contemporani ai evenimentelor. Dar amintirea celor care l-au cunoscut a fost marcată întotdeauna de aura legendei ţesute în jurul lui Iancu, de o sensibilitate pioasă, care îmbracă relatările în haina de inefabil şi mister sortită să acopere trecerea marilor personalităţi prin istorie.

Pe urmele acestor mărturii memorialistice, istoricii ardeleni care s-au apropiat de biografia „Craiului Munţilor" (Ioan Lupaş[2], Silviu Dragomir[3] sau Ştefan Pascu[4]) sunt de acord că Iancu, datorită personalităţii sale atrăgătoare, pare să fi avut succes în lumea feminină. Dar viaţa sa agitată şi tragică nu i-a oferit suficiente răgazuri pentru a da curs impulsurilor sufleteşti ale tinereţii, spun aceeaşi istorici, acreditând în acest fel o viziune destul de stereotipă, marcată, în mod vizibil, de pudoare şi de reţinere.

Încercând să discernem adevărul de legendă, dar fără a o lăsa pe aceasta din urmă la o parte, putem să desprindem totuşi câteva episoade semnificative privitoare la legăturile afective ale eroului. Şi nu ne miră faptul că nici măcar în aceste unghere intime ale existenţei,

1. Câteva pagini pe marginea acestui subiect, împreună cu bibliografia problemei, la Siviu Dragomir, *Avram Iancu*, Editura Minerva, Bucureşti, 1988, pp. 354-356.
2. Ioan Lupaş, *Avram Iancu*, Tipografia Ardealul, Cluj-Napoca, 1924; Ioan Lupaş, „O prietenă a lui Avram Iancu", *Adevărul literar şi artistic*, 1923, nr. 123.
3. Silviu Dragomir, *op. cit.*
4. Ştefan Pascu, *Avram Iancu. Viaţa şi faptele unui erou şi martir*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1972.

în viaţă, ca şi în povestea născută pe marginea ei, Iancu nu poate fi despărţit de conotaţia naţională a destinului său. În cele mai multe relatări şi izvoare, prietenele sale sunt fete de sânge străin, iar povestea de dragoste se transformă într-o lecţie despre relaţia dintre iubire şi sentimentul naţional, despre puterea dragostei pusă în balanţă cu contradicţiile istoriei.

Prima dintre prietenele lui Iancu de care avem cunoştinţă se leagă de anii adolescenţei acestuia şi de locurile sale natale din Apuseni. Se numea Tilda Oblateck, nu era româncă (numele sugerează o ascendenţă slovacă), iar tatăl ei, care locuia, probabil, la Abrud, era director la oficiile miniere din Munţi[1]. Ea pare să fi fost marea dragoste din tinereţe a lui Avram Iancu, deoarece acesta obişnuia, mai târziu, să povestească adeseori despre ea, cu nostalgia care învăluie de obicei amintirea copilăriei şi a primei iubiri.

În 1860, de pildă, la o masă în casa fostului său tovarăş de arme, Axente Sever, Iancu evoca acea perioadă din viaţa sa, spunând că „nu este râu mai limpede ca Arieşul, popor mai frumos şi mai bun decât moţul, soldaţi mai voinici ca vidrenii", dar nici „femei mai frumoase ca buciumanele"[2].

În acest context, el povestea despre acea „fetiţă" din Apuseni, pe care o îndrăgise în tinereţe, pe când învăţa la Liceul Academic din Cluj, şi al cărei frate îi fusese coleg la Cluj şi la Târgu-Mureş. Iancu împărtăşea aceste amănunte unei tinere prezente şi ea la reuniunea din casa lui Sever, Iudita Truţa, care va consemna peste ani, cu emoţie, în câteva pagini memorialistice, destăinuirile „Craiului Munţilor"[3].

Povestea de dragoste a lui Iancu prezenta, în versiunea confidentei sale, şi o nuanţă de ordin social. Astfel, Iancu ar fi contrapus imaginea fetei simple şi dragi din Munţi cunoştinţelor sale din Clujul nobiliar:

> Am petrecut adeseori prin saloanele magnaţilor din Cluj, având printre tinerii magnaţi colegi. Erau multe domnişoare şi frumoase între ele, dar ca sora prietenului meu nu era nici una[4].

Se poate observa însă că această preferinţă a lui Iancu ţinea cont doar de frumuseţea, naturaleţea şi puritatea sentimentelor prietenei sale (pentru el, mai de preţ decât calităţile similare ale nobilelor domnişoare din Cluj), şi nu de vreun considerent de ordin naţional, deoarece nici Tilda nu era româncă.

O altă fată despre care mărturiile memorialistice afirmă că ar fi fost iubita lui Iancu era Vida Fáni, o unguroaică de data aceasta[5]. La fel ca Tilda, Fáni locuia la Abrud, iar tatăl ei aparţinea aceluiaşi mediu al funcţionarilor de la oficiile miniere. Casa părinţilor ei era legată de un alt episod faimos al întortocheatelor relaţii dintre locuitorii români şi maghiari din Apuseni. Se spunea că aici ar fi fost găzduit tânărul vicar Şaguna, viitorul episcop şi mitropolit al românilor ortodocşi, atunci când venise în Munţi pentru a o prinde pe Catarina Varga, vestita apărătoare maghiară a iobagilor moţi[6]!

---

1. Enea Hodoş, „Din tinereţele lui Avram Iancu. Versuri atribuite eroului", *Anuarul Institutului de Istorie Naţională* (Cluj), II, 1923, pp. 381-383.
2. Pompiliu Teodor, *Avram Iancu în memorialistică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972, pp. 155-158.
3. Enea Hodoş, *op. cit.*, p. 382, ale cărui informaţii se coroborează cu cele publicate de Pompiliu Teodor, *loc. cit.*
4. *Ibidem*.
5. Enea Hodoş, *op. cit.*, pp. 382-383.
6. *Ibidem*, p. 383.

Surse mai detaliate se referă la o a treia prietenă a lui Iancu, soţia unui medic german din Câmpeni, Ignaz Kalcher[1]. Frumoasa „felceriţă" era româncă, originară din Zlatna. Ea pare să fi fost trecută de prima tinereţe în timpul revoluţiei, atunci când zvonul public vorbea despe legăturile ei cu „Craiul Munţilor" şi ştim că acesta, însoţit de tribunii săi, lua parte la petreceri dansante desfăşurate la familia Kalcher. Alte mărturii spun că, până prin 1852, „cvartierul obişnuit" al lui Iancu era în casa „doctorului Coalcher"[2]. Mai mult chiar, familia Kalcher a avut un fiu, pe nume Siegfried, căruia moţii îi spuneau Ţifri şi care mai târziu afirma că e fiul lui Iancu. A murit prin anii 1916-1918[3]. Desigur, afirmaţiile lui nu pot fi controlate, dar, indiferent de validitatea lor, confirmă povestea dragostei dintre mama sa şi Iancu.

O relatare asemănătoare, tributară aceloraşi clişee romantice (povestea secretă de dragoste, descendenţii crescuţi în taină, a căror identitate se dezvăluie abia într-un târziu, *in extremis*), se datorează lui Octavian Goga. În timpul unei vizite pe care marele poet naţionalist o face, în anul 1906, prin regiunea Chişineu-Criş (la nord-vest de Arad), un preot maghiar din satul Vărşand îi solicită o întrevedere şi îi dezvăluie că ar fi fiul lui Iancu şi că secretul îl deţine de la mama sa. Surprins, Goga a crezut, în primul moment, că se află în faţa unui nebun, dar, în cele din urmă, emoţia sinceră a interlocutorului său l-a convins[4].

Fără îndoială că lucrurile nu pot fi verificate şi, în pofida creditului pe care buna-credinţă şi discernământul poetului ni-l inspiră, totul ar putea fi o simplă fabulaţie. Dar ceea ce nu poate fi trecut cu vederea, deoarece se coroborează cu restul mărturiilor referitoare la viaţa sentimentală a lui Iancu, este faptul că povestea cu iz romantic îi asociază eroului tot o parteneră de altă naţie, proiectând în legendă un element care nu distonează nici în spaţiul realului istoric.

După cum ne lasă să înţelegem puţinele mărturii care ni s-au păstrat, exemplele pomenite până acum au reprezentat, probabil, legături mai mult sau mai puţin durabile în viaţa lui Avram Iancu, fiindu-ne greu să ne pronunţăm asupra trăiniciei lor. De numele unei a cincea prietene a lui Iancu se leagă însă cele mai multe relatări, atât informaţii controlabile din punct de vedere istoric, cât şi elemente din sfera legendei născute pe marginea lor. Este vorba de Farkas Háni, o tânără maghiară din Abrud, a cărei frumuseţe – celebră, precum ni se spune, în tot cuprinsul Munţilor – făcea ca numele ei să se afle pe buzele tuturor tinerilor candidaţi la însurătoare din orăşelele risipite prin Apuseni. Potrivit mai multor mărturii pe care le putem corobora, ca şi aprecierii unanime a biografilor lui Iancu (Lupaş, Dragomir şi Pascu)[5], ea a fost o prietenă deosebit de dragă inimii „Craiului Munţilor", „înger păzitor" al acestuia, după cum se exprimă Nicolae Henţiu[6], unul dintre cei care l-au cunoscut personal pe erou.

Tatăl Johannei Farkas locuia în Abrud, unde exercita fie profesiunea de preot (potrivit opiniei lui Silviu Dragomir), fie pe cea de avocat (după cum afirmă Ioan Lupaş), şi se

1. Silviu Dragomir, *op. cit.*, pp. 355-356; Ioan Lupaş, *Avram Iancu...*, ed. cit., p. 20.
2. Pompiliu Teodor, *op. cit.*, p. 146 (memoriile lui Ion Ciurileanu).
3. Silviu Dragomir, *op. cit.*, p. 355.
4. *Ibidem*, p. 356.
5. Ioan Lupaş, *O prietenă...*, ed. cit., *passim*; Ioan Lupaş, *Avram Iancu...*, ed. cit., pp. 20-21; Silviu Dragomir, *op. cit.*, p. 355; Ştefan Pascu, *op. cit.*, p. 40; Enea Hodoş, *op. cit.*, *passim*.
6. Informaţii orale consemnate de Ioan Lupaş.

numea Alkosály Farkas Tamás, credincios al Bisericii Unitariene. Mama Johannei, pe nume Ioana Boer, era de origine românească, dar se maghiarizase cu timpul, fiind de confesiune romano-catolică. Potrivit datinei, Háni va fi botezată, de asemenea, în religia mamei sale. Tânăra se născuse prin 1834 (era cu zece ani mai junǎ decât Iancu), aşa că în 1849, adică în răstimpul în care dragostea lor abia începea să se înfiripe, nu avea decât cincisprezece ani!

Povestea lor de iubire se leagă, cum este şi firesc, tot de un episod cu coloratură naţională. O mărturie orală consemnată de Ioan Lupaş afirmă că Háni a fost cea care l-a salvat pe iubitul ei în cea mai periculoasă clipă din viaţa acestuia, atunci când, în mai 1849, maiorul Hatvani intra pe neaşteptate în Abrud pentru a-l surprinde pe Iancu. Potrivit acestei relatări, tânărul prefect se afla în acel moment în casa avocatului Farkas Tamás, tatăl Johannei. Aflând că trupele de honvezi se apropie de oraş, Háni l-a înştiinţat îndată pe Iancu, l-a rugat să plece numaidecât, pentru a-şi salva viaţa, şi l-a condus prin grădina din spatele casei, unde era priponit calul şarg al acestuia. Astfel, Iancu părăsea în ultima clipă Abrudul, îndreptându-se spre Câmpeni, de unde va organiza apoi contraofensiva împotriva lui Hatvani[1].

Desigur, este posibil ca această spectaculoasă povestire romantică, demnă de romanele de capă şi spadă ale epocii respective, să nu fie întru totul adevărată. Se ştie că Iancu a părăsit într-adevăr Abrudul în galop, călare pe calul său de culoarea porumbului (pe nume Brutus), atât de cunoscut moţilor, nelipsind mult ca să fie surprins de înaintarea rapidă a lui Hatvani[2]. În ce măsură plecarea lui Iancu s-a datorat avertismentului dat de iubita sa, e mult mai greu de precizat, cu atât mai mult cu cât numeroase persoane vor revendica ulterior meritul de a-i fi adus prefectului ştirea salvatoare. Amintirea contemporanilor a ţesut un halou de legendă în jurul acestui eveniment, imaginând numeroase episoade şi variante ale acestora, care nu pot fi în totalitate conforme cu realitatea. Astfel, o altă frumuseţe deosebită a vremii (tot din Abrud!), Epifania Şuluţiu, o copilă care avea şi ea, în 1849, aceeaşi vârstă de cincisprezece ani, va povesti până la adânci bătrâneţe cum, în fuga sa spre Câmpeni, Iancu s-a abătut pe la casa părinţilor ei şi, punându-i în deget un inel din aur, i-ar fi spus: „Dacă voi scăpa cu bine, atunci tu – sau nimeni alta – vei fi mireasa mea!"[3].

Un alt personaj feminin, Francisca, fiica preotului Amos Tobias din Abrud, va afirma, de asemenea (iar Silviu Dragomir înclina să îi dea dreptate), că ea a fost cea care i-a dat lui Iancu ştirea înaintării honvezilor şi sfatul de a părăsi îndată Abrudul[4]. E limpede faptul că avem de-a face cu versiuni diferite asupra unor evenimente reale, deformate în diversele relatări, din dorinţa sinceră a naratorilor de a se situa cât mai aproape de personajul transformat cu timpul în mit.

Oricum, indiferent de rolul jucat efectiv de Háni în salvarea „Craiului Munţilor", e semnificativ faptul că până şi legenda a ţinut să le încrucişeze destinele tocmai într-un asemenea moment, atât de dificil pentru povestea de dragoste dintre un român şi o

1. Ioan Lupaş, *O prietenă...* ed. cit.; Enea Hodoş, *op. cit.*
2. Silviu Dragomir, *op. cit.*, p. 176 (despre calul lui Avram Iancu, vezi *ibidem*, p. 253); Enea Hodoş, *op. cit.*, p. 381; Ioan Lupaş, *op. cit.*
3. Enea Hodoş, *op. cit.*, p. 383.
4. Silviu Dragomir, *op. cit.*, pp. 176 *sqq*.

unguroaică. Pe de altă parte, această relatare poate fi coroborată cu alte elemente, de data aceasta mult mai sigure din punct de vedere istoric.

Astfel, din alte surse ştim că Ioan Boieriu, viceprefect al lui Iancu şi primar al Abrudului, fiind luat prizonier de Hatvani la intrarea acestuia în oraş, a fost eliberat, în cele din urmă, la intervenţia femeilor maghiare din Abrud[1]. Informaţia este şi mai relevantă dacă luăm în considerare faptul că Farkas Háni era rudă, pe linie maternă, cu viceprefectul Boieriu, aşa că e foarte posibil ca ea să fi participat la aceste evenimente. De aici putea să se nască şi povestea salvării românilor (la limită, chiar a şefului acestora) de către localnicii maghiari din Abrud, ipostaziaţi, pentru un plus de credibilitate şi de tensiune emoţională, într-o postură feminină.

De fapt, toate aceste relatări ne dezvăluie, în primul rând, care erau adevăratele raporturi dintre locuitorii români şi maghiari ai orăşelelor din Munţi înainte de revoluţie, existenţa sentimentelor amicale care guvernau relaţiile dintre ei. În acelaşi timp, ele evidenţiază şi suferinţa imensă, tragedia pe care avea să o provoace revoluţia în viaţa acestor oameni paşnici până atunci, dacă ne gândim numai la împrejurarea că, la trei zile după întâmplările înfăţişate mai sus, Abrudul va fi incendiat şi devastat de moţii veniţi să răzbune, la rândul lor, crimele săvârşite de trupele lui Hatvani.

Rătăcită fiind printre asemenea drame ale istoriei, nu e de mirare faptul că nu cunoaştem decât prea puţine lucruri despre evoluţia ulterioară a legăturii de dragoste dintre Iancu şi Háni. Probabil că tragedia pe care o va suferi eroul după revoluţie le va despărţi drumurile definitiv. Ca într-o frumoasă, dar tristă poveste romantică, Háni şi-l va urma pe al ei, nereuşind să îşi împlinească dragostea din tinereţe.

Cu toate acestea, din ceea ce ştim despre viaţa ei de mai târziu, se pare că nu a uitat niciodată faptul că, deşi avea sânge maghiar, a fost iubita „Craiului Munţilor". S-a măritat în 1852 tot cu un român, Dimitrie Moldovan, fost combatant revoluţionar, şi el, la 1848, mai apoi fruntaş politic al mişcării naţionale şi colaborator apropiat al episcopului Şaguna. Háni s-a stins din viaţă ca văduvă, în vârstă de 88 de ani, la 22 martie 1922, în Sibiu. Din averea pe care a moştenit-o de pe urma soţului ei, a instituit o fundaţie pentru înfiinţarea unui cămin la Cluj, destinat să-i adăpostească pe tinerii studenţi români din noua Universitate a Daciei Superioare[2]. Cu optzeci de ani în urmă, şi prietenul ei, Avrămuţ, învăţase la şcolile clujene, locuind pe atunci la câţiva paşi de viitorul cămin „Avram Iancu", în casa bătrânei sale gazde, Bálint Rozália[3]!

Povestea trăită de Farkas Háni ne mai oferă încă o asemenea replică emoţionantă, dată de sentimente avatarurilor istoriei. Mărturiile memorialistice afirmă că, pornind de la legătura sa de dragoste, tânărul Iancu ar fi compus câteva versuri pe marginea ei,

1. Enea Hodoş, *Simion Balint. Viaţa şi luptele lui în Munţii Apuseni ai Ardealului la 1848-49*, Tipografia Carol Göbl, Bucureşti, 1913, pp. 51-56.
2. Enea Hodoş, *op. cit.*, p. 382. Vezi şi Ştefan Pascu, Iosif Pervain, *op. cit.*, vol. V, p. 147.
3. Vezi Ioan Chindriş, *Chipuri din hronicul neamului*, Editura Albatros, Bucureşti, 1977, pp. 94-95. Nu mă pot opri să nu divulg cititorului şi împrejurarea că astăzi, 15 martie 2005, bat aceste rânduri, pe tastatura unui laptop, într-un birou situat la ultimul etaj al aceluiaşi cămin „Avram Iancu", tot aşa după cum, în urmă cu 17 ani, pe când locuiam, ca student, tot aici, băteam la maşina de scris prima versiune a acestui articol. Pe geam, peste drum, se vede hotelul Biasini, unde a fost găzduit Petőfi Sándor, iar mai jos acoperişul casei în care a locuit Iancu, acum aproape 200 de ani.

dedicate iubitei sale[1]. În orice caz, ştim că aceste versuri au cunoscut o circulaţie intensă şi o mare popularitate în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în Munţii Apuseni. Ele se cântau pe o melodie studenţească, în multe case şi familii româneşti din Abrud, Roşia Montană sau Baia de Criş, fiind atribuite „Craiului Munţilor", cu menţiunea că reprezintă o aluzie la Háni. Versurile cântecului sunau cam aşa:

Naltă-i floarea şi frumoasă
Şi din trup e sănătoasă –
Dar nu-mi place
Ştiu de ce!

Albă-i faţa, rumenită,
Şi ochirea-i e vrăjită –
Dar nu-mi place
Ştiu de ce!

Ochi-s negri, decât care
Nu sunt mai frumoşi sub soare –
Dar nu-mi place
Ştiu de ce!

Iar ultima strofă concluziona:

E frumoasă ca o zână,
Dar, durere, nu-i română –
De nu-mi place,
Ştiu de ce![2].

Morala naţionalistă a versurilor rezona foarte bine în atmosfera de confruntare de după revoluţie, cântecul surprinzând în mod fidel tensiunea existentă între imperativele dragostei şi cele ale ideologiei naţionale, în prelungirea vechii interdicţii matrimoniale pe considerente etnice din mentalitatea ţărănească. Textul preluase de fapt, după cum vom vedea, o serie de motive folclorice, adaptându-le la temele ideologice ale actualităţii.

Pe urmele acestor informaţii culese şi publicate de Enea Hodoş, în 1923 (Enea era fiul militantului ardelean Iosif Hodoş şi folosise în articolul său mărturii orale şi amintiri de familie), istoricii de mai târziu au subscris la ideea că versurile îi aparţin lui Iancu. Afirmaţia a fost preluată atât de Ioan Lupaş[3], cât şi de Ştefan Pascu, care, sesizând „inspiraţia populară" a acestor versuri, „adresate, se pare, unei prietene din Abrud, Háni Farkas", credea că ele datează din anii petrecuţi de Iancu la Târgu-Mureş, ca practicant la Tabla Regească[4].

Cercetările pe care le-am întreprins pe marginea acestui text mi-au permis să îi identific sursa originală, pe care am descoperit-o într-unul dintre primele periodice literare de limbă română din Ardeal. Mai exact, prima versiune a acestei poezii a fost

1. Enea Hodoş, *op. cit.*, p. 383.
2. *Ibidem*.
3. Ioan Lupaş, *Avram Iancu...*, ed. cit., pp. 20-21.
4. Ştefan Pascu, *op. cit.*, p. 40.

publicată în revista *Foaie literară*, din Braşov, de sub redacţia lui George Bariţ, în numărul 4, din 22 ianuarie 1838[1]. Dar, din moment ce textul respectiv apărea sub o altă semnătură, iar Iancu nu era la acea dată decât un pui de moţ de 14 ani, elev la gimnaziul din Zlatna (Háni, la rândul ei, avea doar patru ani), este limpede că versurile în discuţie nu îi aparţin lui Avram Iancu. De altfel, ele nu îi aparţineau întru totul nici celui care le publicase pentru prima oară, în *Foaie literară*, deoarece poezia era, în fapt, o prelucrare cultă după câteva motive folclorice, unele destul de vechi.

Demn de relevat mai este şi faptul că în varianta din 1838 versurilor le lipseşte complet conotaţia naţionalistă, ele limitându-se, în mod strict, la conţinutul erotic. Strofa finală din versiunea lui Enea Hodoş nu era încă prezentă, iar la exclamaţia din refren („Dar nu-mi place ştiu de ce! "), răspunsul ţinea cont doar de eternul capriciu feminin: „Că-i vicleană pentru-aceea! ", fără a se face nici o referire la naţionalitatea cochetei invocate în versurile romanţei.

Ţinând cont de aceste elemente, de faptul că poezia nu îi aparţine lui Iancu şi că în varianta din *Foaie* nu figura concluzia naţionalistă, se pot afirma următoarele: poezia a circulat pornind fie de la versiunea publicată în 1838, fie de la o variantă prealabilă existentă în folclor (ceea ce i-ar explica marea popularitate), intrând în mediile intelectuale româneşti, unde a devenit un cântec studenţesc de petrecere. În perioada şi ambianţa postrevoluţionară a primit, probabil, finalul cu tentă naţionalistă şi a fost atribuită lui Avram Iancu, pornindu-se de la povestea dragostei sale faţă de Farkas Háni, care intrase deja în legendă.

Chiar dacă Iancu şi Háni reuşiseră, în realitate, să depăşească distanţa instituită între ei de diferenţa etnică şi să nutrească sentimente nealterate de adversităţile istoriei, versurile de mai târziu vor modifica în alt sens morala poveştii lor. Până şi în sfera legendei, dragostei îi era tot mai greu să stea în cumpănă cu sentimentele naţionale în deceniile de confruntări politice şi ideologice care vor urma.

Ca o ultimă ironie şi replică antişovină a istoriei, se mai poate menţiona şi faptul că frumoasele versuri româneşti publicate în 1838, din care se va naşte cântecul de mai târziu, nu erau semnate de un român, ci de un ofiţer maghiar cu aplecare către folclorul românesc: Major Györfy. George Bariţ, liderul cultural din acea vreme al românilor ardeleni, va publica versurile trimise revistei sale, remarcând gestul emoţionant al poetului maghiar, într-o notă pe marginea poeziei: „Compuitoriul, născut ungur – scrie el –, ce plăcere are asupra literaturii noastre! "[2].

Ca şi povestea de iubire dintre Farkas Háni şi Avram Iancu, era şi aceasta o mărturie a faptului că în câmpul de forţe al relaţiilor dintre cele două popoare, sub semnul înţelegerii şi al respectului faţă de valorile celuilalt, dragostea şi puterile spiritului se pot concilia cu sentimentele naţionale, atunci când nu intervine să le smulgă din rosturile lor fireşti cea de-a treia putere, Istoria.

1. Major Györfy, „Floarea", *Foaie literară*, I, 1838, nr. 4, p. 32. Vezi, în studiul următor, „Textul ca memorie şi sentiment. O poezie populară ardelenească din anul 1838", textul poeziei şi o analiză a acesteia.
2. *Ibidem*.

5. Textul ca memorie şi sentiment

Adeseori, destinul postum al textului literar se dovedeşte a fi unul ingrat. De obicei, posteritatea reţine doar capodopera, acele note valorice perene capabile să traverseze netulburate avatarurile sinuoase ale gustului literar. Această perspectivă leneşă, tributară exclusiv unor criterii estetice, ignoră însă factorul istoric, ambianţa culturală care a legitimat, într-o anumită epocă, un corpus de texte învestit cu denumirea de „literatură".

Definirea unei literaturi nu poate fi redusă la suma capodoperelor sale. Ea circumscrie în primul rând un *climat literar*, o atmosferă receptoare, convenţiile beletristice şi orizontul de aşteptare al spiritului public. Dar aceşti factori subzistă în ţesătura integrală a scrisului unei epoci, în totalitatea producţiilor sale, de realizare sau numai *intenţionalitate* literară. Fireşte, peste ani, când gusturile evoluează şi convenţia se modifică, spiritului critic îi vine greu să depisteze, în textul obscur şi prăfuit, valoarea, mărcile distinctive care i-au conferit cândva statutul literar. Numai că spiritul critic, sincronic, se cere dublat de cel istoric, diacronic. Doar cunoaşterea complexă a epocii care a generat o literatură (cu toate ale ei: cultură, ideologie, mentalitate, cotidian) face posibilă apropierea de valorile estetice care au însufleţit-o[1]. În plus, această apropiere cognitivă trebuie complinită cu una comprehensivă, empatică, afectivă, faţă de personajele unui alt timp. Celui care le răsfoieşte cu răceală, fără dragoste şi înţelegere, bătrânele foliante nu-i vor destăinui nimic din frumuseţea lor.

Desigur, o asemenea perspectivă general culturală asupra istoriei literare (sentimentalizată pe deasupra) riscă să fie învinuită de confuzie în materie de criterii axiologice. În numele principiului autonomiei esteticului, Lovinescu îl acuza pe Iorga, pe bună dreptate, de această confuzie de planuri, prin care referenţialul etic sau etnic se substituie literaturii[2]. Dar specificul estetic nu rămâne nicicând prizonierul singurătăţii capodoperei. El poate fi surprins, difuz, în cercul viu şi complex al întregii dinamici sociale şi culturale. Astfel privite lucrurile, arheologia literară, concentrată asupra lucrărilor „de raftul doi", departe însă de caracterul vetust pe care i-l atribuie prejudecăţile estetizante, poate rămâne un demers actual şi plin de prospeţime. Cioburile literare, odată spălate de zgura anilor şi modelor, îţi dezvăluie străluciri nebănuite şi vechea amforă prinde din nou contur. Iar lectura operei, făcută *azi* cu ochii şi sufletul celui care a scris-o *în trecut*, se poate apropia de rigorile ideale ale acelei „ştiinţe inefabile"[3], imaginată de George Călinescu.

Reflecţiile de mai sus mi-au fost ocazionate de lectura unui asemenea text de competenţa arheologiei literare. La începutul anului 1838, apărea, în coloanele proaspetei

1. Argumente convingătoare pentru o istorie literară care să ţină cont de criteriile estetice ale epocii pe care o abordează, la Alexandru Duţu, „Reconsiderarea literaturii «vechi»", în volumul *Istoriografia literară românească. 1944-1984*, Editura Minerva, Bucureşti, 1984, pp. 175-206.
2. Vezi Eugen Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane*, vol. I, Editura Minerva, Bucureşti, 1981, pp. 149-162.
3. Vezi eseul „Istoria literară ca ştiinţă inefabilă şi sinteză epică", în volumul George Călinescu, *Principii de estetică*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968.

Foi literare de la Braşov, o poezie de factură populară, intitulată „Floarea", purtând dedesubtul ei o semnătură mai puţin obişnuită printre colaboratorii publicaţiei lui George Bariţ: „Major Györfy". Dacă o analizăm în contextul literaturii ardelene a epocii, în ale cărei liniamente generale se încadrează perfect, ea face o figură onorabilă. Fluenţa şi limpezimea remarcabilă a limbii, savoarea descrierii şi naturaleţea sentimentului (asigurate de inspiraţia populară), contrapunctul refrenului şi al *Witz*-ului, al poantei finale, i-au asigurat, fără îndoială, preţuirea redacţiei braşovene şi a publicului transilvan.

Din punct de vedere formal, piesa e realizată cu destulă acurateţe. Autorul adoptă metrul trohaic de opt silabe şi rima împerecheată, specifice poeziei populare, le mânuieşte cu supleţe (cu câteva licenţe de ritm, versurile 5, 16, 19, 26), practică *enjambement*-ul (strofa a III-a) şi asonanţa (versul 17). Personificarea utilizată, maniera de redare a personajului feminin, ca şi cele câteva imagini mai pregnante (strofele V şi VI, structura contrastivă, oximoronică, a strofei a II-a) trimit, de asemenea, la o serie de motive folclorice de largă circulaţie. Prin refren însă, ca şi prin tema specific romantică a nestatorniciei şi capriciului feminin, bucata prezintă afinităţi puternice cu maniera şansonetistă, à la Béranger, caracteristică poeziei lui C.A. Rosetti. De altfel, tot în aceşti ani (1839), poetul bucureştean va scrie romanţa sa de mare succes, „A cui e vina?"[1]. Inegale ca valoare, cele două piese consonează în spiritul şi morala lor (ca şi prin elementul formal al refrenului), cu o singură diferenţă, însă de mare semnificaţie: poetul din Ardeal îşi va turna travaliul liric într-un tipar de sorginte folclorică.

Importanţa acestei opţiuni poate fi înţeleasă dacă ne raportăm la cadrul general de sensibilitate literară a epocii. Aflată într-un moment de expansiune, literatura românească din Ardeal evolua, în jurul anului 1838 (data jalon a apariţiei presei literare transilvane de limbă română), pe coordonatele unui preromantism de factură originală[2].

Acest preromantism ardelean (conturat în istoriografia literară mai ales prin strădaniile lui Ioan Chindriş)[3] s-a ilustrat printr-o generaţie talentată, destul de puţin cunoscută însă istoricilor literari în ipostaza ei romantică: Timotei Cipariu, Iosif Many, Ioan Rusu, Nicolae Pauleti. Tinerii, nutriţi cu lecturi din Schiller şi Herder, din Vörösmarty şi Kisfaludy, din Lamennais şi Lamartine (dar nu mai puţin din Conachi, Iancu Văcărescu, Asachi sau Heliade), vor îndrepta literatura românească din Ardeal pe făgaşul noului curent literar, în acord cu mentalităţile romantice afine spiritului general european al

1. Vezi Al. Piru, Ioan Şerb, *Poezia română clasică. De la Dosoftei la Octavian Goga*, Editura Minerva, Bucureşti, 1976, vol. I, pp. 499-500.
2. Problema „romantismului ardelean" a generat o discuţie, întreţinută de: Mircea Popa, „Ipostaze ale iluminismului românesc", în *Echinox*, 1976, nr. 9-10, p. 6; V. Fanache, „Două ipostaze", *Steaua*, 1976, nr. 2, pp. 8-9; George Em. Marica, *Studii de istoria şi sociologia culturii române ardelene din secolul al XIX-lea*, vol. I, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977, pp. 264-265 şi „Conscience civique et conscience littéraire en Transylvanie", *Cahiers roumains d'études littéraires*, 1976, nr. 2, pp. 21-37; Ioan Chindriş, în Ştefan Pascu, Iosif Pervain (coord.), *George Bariţ şi contemporanii săi*, vol. III, Editura Minerva, Bucureşti, 1976, pp. 349-357 şi vol. V, Editura Minerva, Bucureşti, 1981, pp. 1-2 – toate acestea în replică la Ovidiu Papadima, *Ipostaze ale iluminismului românesc*, Editura Minerva, Bucureşti, 1975, şi Paul Cornea, *Originile romantismului românesc*, Editura Minerva, Bucureşti, 1972.
3. Vezi studiul introductiv la volumul Nicolae Pauleti, *Scrieri. Poezii originale. Folclor. Traduceri din Ovidiu*, ediţie îngrijită de Ioan Chindriş, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.

vremii. Noua direcţie se va materializa (mai întâi în paginile revistei manuscrise *Aurora*, de la Blaj, apoi în cele mult mai generoase ale *Foii pentru minte, inimă şi literatură* sau chiar prin iniţiative nevalorificate publicistic) pe trei compartimente principale: traduceri, producţii originale şi culegeri de folclor.

În ansamblul acestor preocupări, tentaţia literaturii populare s-a dovedit a fi o temă esenţială. Preromanticii ardeleni vor culege folclor, vor scrie poezii şi nuvele originale de inspiraţie „poporană", vor începe chiar să teoretizeze, pe dibuite, cu privire la rolul creaţiei populare, în efortul de a instrumentaliza acest domeniu în folosul ideologiei naţionale.

Se pot delimita trei factori care au stat la baza acestei orientări fundamentale, declanşată cu mulţi ani înaintea celei similare, aparţinând romanticilor maturi din Principate; şi anume: a) profilul specific al comunităţii româneşti din Transilvania, pentru care lumea satului reprezenta dimensiunea sociologică principală; b) tradiţia primei generaţii a Şcolii Ardelene şi mai ales a descendenţilor ei, Vasile Pop sau Damaschin Bojincă, învăţaţi care, în pofida demersului lor raţionalist, de factură iluministă, nu excludeau universul culturii populare din preocupările lor, dimpotrivă (vezi lucrările acestora, *Disertatio de funeribus*, 1817, sau *Anticile romanilor*, 1832-1833); c) influenţa tendinţelor similare europene, care rodeşte pe terenul fertil al primilor doi factori şi îi potenţează superior. În special înrâurirea lui Herder, apelul său la cunoaşterea „spiritului popoarelor" (acel faimos *Volksgeist*) va cunoaşte un deosebit ecou în Transilvania.

În acest larg context ideologic şi de sensibilitate se înscrie şi poezioara apărută sub semnătura „Major Györfy". În peisajul liric al preromantismului ardelean, ea poate pretinde chiar o prioritate. Dacă poezia lui Ioan Rusu, „Iubita părăsită", apărută în foaia braşoveană la sfârşitul anului 1838, a fost considerată, în istoriografia literară, „o piatră de hotar în literatura transilvăneană, prin inspiraţia populară"[1], nu e mai puţin adevărat că piesa de faţă, apărută în nr. 4 al *Foii literare*, deşi inferioară, ca realizare artistică, producţiilor geografului din Blaj, este totuşi anterioară poeziilor lui Rusu, fiind totodată prima poezie de inspiraţie populară tipărită în coloanele foii lui Bariţ.

De altfel, redactorul din Braşov, care, la sfârşitul anului 1838, va publica un îndemn fervent în direcţia culegerii creaţiilor populare, subliniază şi acest exemplu timpuriu al poetului nostru. Într-o notă de subsol, el observă: „Compuitoriul, născut ungur, ce plăcere are asupra literaturii noastre!"[2].

Este vorba, aici, de unul dintre acele îndemnuri indirecte, aluzive, atât de caracteristice pentru scrisul lui Bariţ: dacă un străin dovedeşte o asemenea aplecare asupra versului românesc (vrea să spună jurnalistul braşovean), cu atât mai mult sunt îndatoraţi în acest sens literaţii români!

Textul restituit aici se constituie astfel într-o sugestivă paradigmă a acelor „temeiuri populare ale literaturii române din Transilvania", din formularea istoricului literar Ion Breazu[3]. Fiind una dintre primele mărturii ale unui interes pentru folclor focalizat din

1. Ştefan Pascu, Iosif Pervain (coord.), *George Bariţ şi contemporanii săi*, ed. cit., vol. III, p. 353.
2. *Foaie literară*, I, 1838, nr. 4, p. 32.
3. Vezi Ion Breazu, *Studii de literatură română şi comparată*, vol. I, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1970, pp. 9-30.

perspectivă romantică, el se înscrie, în acelaşi timp, pe firul unei lungi tradiţii. Culegerea de *Cântece câmpeneşti cu glasuri româneşti*, tipărită la Cluj în 1768 (în care am depistat motive şi versuri prezente în poezia din 1838![1]), infuzia folclorică din paginile *Ţiganiadei* sau prelucrările populare ale lui Ioan Barac reprezintă câteva repere ale unei evoluţii, de-a lungul căreia vechea aplecare spre „cântecul de lume", cu rădăcini în mentalitatea de tip medieval, se converteşte într-un interes modern, având o motivaţie ideologică herderiană. La rândul ei, poezia din paginile *Foii literare* deschide calea unor evoluţii noi. Motivul inconstanţei feminine, al „vicleniei" sentimentale, specific liricii romantice, dar şi creaţiei populare, prefigurează în mod grăitor tema galanteriei rurale din poezia lui Coşbuc.

O ultimă surpriză plăcută ne furnizează identitatea etnică a acestui abia întrezărit poet ardelean al începutului de drum. George Em. Marica, monograful *Foii...*, îi înregistrează numele fără vreo precizare suplimentară[2]. Am putea suspecta un pseudonim. Dar nota lui Bariţ înlătură orice îndoială în această privinţă: „Compuitoriul, născut ungur" – spune el.

Nu putem să consemnăm decât cu emoţie această mărturie caldă de preţuire şi de respect faţă de valorile naţionale ale celuilalt, cu atât mai mult cu cât ea venea într-o epocă de mari dispute politico-ideologice cu substrat naţional, care concurau vehement ideea deschiderii culturale şi a toleranţei. Sunt lucruri ce pot fi descifrate, cu uşurinţă, în ţesătura modestelor versuri alăturate, care, după 170 de ani de singurătate în paginile îngălbenite discret ale *Foii literare*, îşi caută un nou cititor. Fie ca sentimentele calde ale cititorilor de la 1838 să se regăsească în mintea, inima şi lectura celor de azi...

Floarea[3]

Naltă-i floarea şi frumoasă
Şi din trup e sănătoasă;
Dar nu-mi place ştiu de ce.
Albă-i faţa rumenită,
Sprinceana cu ac negrită;
Dar nu-mi place ştiu de ce.
Ochii negri-s, decât care
Nu sunt mai frumoşi subt soare;
Dar nu-mi place ştiu de ce.
Nas ales şi cam subţire,
Gura-i mică, de iubire;
Dar nu-mi place ştiu de ce.
Albi-s dinţii ca şi neaua,
Primăvara ca şi roaua;

1. Vezi ediţia lui Onisifor Ghibu, *Contribuţii la istoria poeziei...*, pp. 20-25.
2. George Em. Marica, *Foaie pentru minte, inimă şi literatură. Bibliografie analitică, cu un studiu monografic*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1969, p. 343.
3. Apărută sub semnătura „Major Györfy", în *Foaie literară*, I, 1838, nr. 4, p. 32. Normele de transcriere folosite aici sunt cele recomandate de Ioan Chindriş, în ediţia Pauleti. Notele de subsol şi notaţia cifrică marginală îmi aparţin.

Dar nu-mi place ştiu de ce.
Râd buzele-i înflorite
Ca şi macu' pe mirişte ;
Dar nu-mi place ştiu de ce.
Grumazi-s albi, cu mărgele,
Trage-mi voia după ele ;
Dar nu-mi place ştiu de ce.
Plină-i mâna şi rotundă,
Degetele, pân' la ciudă[1] ;
Dar nu-mi place ştiu de ce.
Albu-i trupu', rotund, naltu-i,
De două părţi ridicatu-i ;
Dar nu-mi place ştiu de ce.
Din trup în jos supţiată,
Cu brâu de argint legată ;
Dar nu-mi place ştiu de ce.
.....
Că-i vicleană pentru-aceea !

1. Vers obscur sau greşeală de tipar ; nu am reuşit să îi înţeleg sensul.

Capitolul V

Prieteni şi duşmani din Transilvania: românii, maghiarii şi imaginile lor reciproce

1. Preliminarii la o istorie a imaginilor reciproce româno-maghiare

În „cronica oficială" a Europei, aşa cum a fost ea imaginată de istoricii ultimelor două secole, românii şi maghiarii au format unul dintre principalele cupluri conflictuale ale continentului. Alături de turci şi greci, de ruşi şi polonezi, de germani şi francezi, de irlandezi şi englezi, maghiarii şi românii sunt protagoniştii unei secvenţe particulare, dramatică şi fascinantă, din epopeea marilor adversităţi istorice europene.

Ca orice construcţie istorică, nici această reprezentare nu s-a născut, pur şi simplu, din materialul faptic oferit de o anumită istorie reală. Ea îşi datorează substanţa mai ales unei grile specifice de lectură aplicate respectivului trecut, grilă care a operat selecţii, a impus preferinţe, a instituit ierarhii şi valorizări. Istoria, memoria colectivă sau tradiţia nu sunt doar rezultatul tezaurizării unor amintiri, ci şi consecinţa acumulării unor uitări. „Inventarea tradiţiei" – concept care în ultimele decenii a făcut carieră printre istorici şi antropologi – presupune tocmai această continuă reelaborare subiectivă a trecutului, din perspectiva cerinţelor ideologice ale actualităţii[1].

Nici memoria colectivă sedimentată pe marginea raporturilor dintre români şi maghiari – obiectul rândurilor de faţă – nu face excepţie de la regulile de funcţionare a unui asemenea mecanism. Şi ea a fost construită ideologic sau manipulată politic, în modalităţile cele mai diverse, în funcţie de interesele practice ori simbolice ale utilizatorilor săi. Majoritatea istoricilor români, de exemplu, au scos în evidenţă povestea dramatică a unui conflict milenar, care a opus în mod inevitabil cele două popoare. Altă interpretare, mai puţin influentă, dar formulată uneori inclusiv la nivelul conştiinţei empirice, populare, a pus accentul pe convieţuirea paşnică a oamenilor de rând, pe acelaşi teritoriu, indiferent de limba pe care o vorbeau. În fond, dacă au reuşit să trăiască totuşi atâtea secole

1. Vezi Eric J. Hobsbawm, Terence Ranger (coord.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983. O critică a excesului de relativism în ceea ce priveşte rescrierea istoriei (nu este posibilă existenţa unei infinităţi de naraţiuni cu privire la aceeaşi realitate, ci doar a unei pluralităţi a grilelor de lectură) în volumul Alexandru Zub, Sorin Antohi, *Oglinzi retrovizoare. Istorie, memorie şi morală în România*, Editura Polirom, Iaşi, 2002, *passim*.

laolaltă, într-o Transilvanie multietnică, în pofida diferenţelor şi a intereselor concurente care îi opuneau, se poate trage concluzia că românii şi maghiarii au realizat, până la urmă, o veritabilă performanţă din punctul de vedere al bunelor sentimente nutrite faţă de *celălalt*.

Se observă însă faptul că ambele interpretări evocate mai sus, atât de diferite, ba chiar contradictorii în morala lor, au fost construite plecându-se de la acelaşi set de fapte istorice acceptate. Acest lucru confirmă încă o dată, dacă mai era nevoie, ipoteza potrivit căreia reconstituirea „realităţii istorice" rămâne o operaţiune cu totul irelevantă dacă nu luăm în considerare, ca obiecte de bază ale cercetării, şi imaginile subiective proiectate de-a lungul timpului asupra realităţii investigate. Doar ele sunt în măsură să însufleţească această „realitate" şi să o transforme în Istorie, adică în acea „povestire a unor fapte adevărate", din definiţia dată cândva respectivei arte de către marii ei teoreticieni, Aristotel sau Voltaire[1].

Argumentaţia de mai sus justifică, sper, necesitatea unei istorii a *imaginilor mentale* şi a *reprezentărilor ideologice* cărora le-a dat naştere zbuciumata istorie comună a românilor şi a maghiarilor din Transilvania. Din această perspectivă, Transilvania poate fi studiată şi în calitatea sa de *geografie simbolică*, de patrie *imaginară* a colectivităţilor care şi-au legat identitatea de acest spaţiu, reconfigurându-l în plan mental[2]. Istoria *relaţiilor* politice sau culturale dintre români şi maghiari reprezintă un subiect bine cunoscut şi abordat frecvent, atât de istoricii din România, cât şi de cei din Ungaria[3]. În schimb, imaginile reciproce pe care le-au construit românii şi maghiarii cu privire la *celălalt*, imagini care au influenţat mereu raporturile efective dintre cele două comunităţi, au intrat în atenţia cercetătorilor abia în anii din urmă[4].

---

1. Pentru această definiţie, vezi Paul Veyne, *Cum se scrie istoria*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1999, pp. 6, 9-10, 19, 23. De asemenea, Lucian Boia, *Pentru o istorie a imaginarului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000, p. 163.
2. Reprezentările cu privire la Transilvania, aparţinând culturii române sau maghiare, au fost analizate de Enikő Magyari-Vincze, *Antropologia politicii identitare naţionaliste*, Editura EFES, Cluj-Napoca, 1997, pp. 193-230; Alina Mungiu, *Transilvania subiectivă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999; Gabriel Andreescu, Gusztáv Molnár (coord.), *Problema transilvană*, Editura Polirom, Iaşi, 1999; László Kürti, *The Remote Borderland. Transylvania in the Hungarian Imagination*, State University of New York Press, Albany, 2001.
3. Vezi Deér József, Tamás Lajos (coord.), *Magyarok és románok* [*Maghiari şi români*], vol. I-II, Budapesta, 1943-1944; Makkai László, *Magyar-román közös múlt* [*Trecut comun maghiaro-român*], ed. a II-a, Héttorony Kőnyvkiadó, Budapesta, 1989; Francisc Păcurariu, *Românii şi maghiarii de-a lungul veacurilor*, Editura Minerva, Bucureşti, 1988; Lucian Nastasă (coord.), *Studii istorice româno-ungare*, Fundaţia Academică „A.D. Xenopol", Iaşi, 1999.
4. Köpeczi Béla, *Nemzetképkutatás és a XIX századi román irodalom magyarságképe* [*Cercetare de imagine a naţiunii şi imaginea maghiarilor în literatura română din secolul al XIX-lea*], Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1995; Melinda Mitu, Sorin Mitu, *Românii văzuţi de maghiari: imagini şi clişee culturale din secolul al XIX-lea*, Editura EFES, Cluj-Napoca, 1998; Melinda Mitu, *Problema românească reflectată în cultura maghiară din prima jumătate a secolului al XIX-lea*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000; Balázs Trencsényi, Dragoş Petrescu, Cristina Petrescu, Constantin Iordachi, Zoltán Kántor (coord.), *Nation-Building and Contested Identities. Romanian & Hungarian Case Studies*, Regio Books-Polirom, Budapesta-Iaşi, 2001.

Imaginile reciproce româno-maghiare (în varianta lor modernă, care s-a fixat în conştiinţa publică prin intermediul mijloacelor de comunicare specifice culturii de masă) au luat naştere la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Motivele care fac din această perioadă o epocă privilegiată pentru analiza imaginarului social sunt numeroase. Este vremea în care ia naştere o nouă formă de cultură politică, în care se formează ideologiile politice moderne, în care se pun bazele modului de gândire specific omului contemporan. Procesul de edificare a naţiunilor moderne, inclusiv a celei române şi a celei maghiare, reprezintă principala schimbare pe care o aduce perioada în discuţie, la scara întregului continent european. Naţiunea modernă oferă populaţiilor europene un cadru de referinţă cu totul nou, la care societatea, politica şi cultura, în ansamblul lor, se raportează de acum înainte, în cele două secole care vor urma. Definirea identităţii şi a alterităţii, proiectarea imaginilor despre sine şi despre celălalt se reconfigurează acum, în contextul trasat de imaginarul politic modern şi de ideologia naţională.

Fără îndoială, contactele dintre cele două popoare, având la 1800 o vechime de aproape un mileniu, generaseră deja anumite reprezentări reciproce, structuraseră clişee şi stereotipii prin intermediul cărora vecinii erau identificaţi, etichetaţi şi clasificaţi[1]. Dar abia formarea unei naţiuni moderne, atât în cazul românilor, cât şi al maghiarilor, va conferi vechilor imagini tradiţionale adevărata lor forţă şi semnificaţie, materializată prin acţiuni politice şi legitimată prin argumentaţii ideologice de tipul celor care s-au afirmat în ultimele două secole. Dacă vrem să analizăm percepţiile reciproce ale românilor şi maghiarilor de la începutul mileniului al III-lea, nu trebuie să coborâm până în adâncurile trecutului medieval, chiar dacă imaginile respective fac apel în mod frecvent la momente istorice îndepărtate. Ceea ce trebuie să înţelegem este modul în care imaginile mai vechi sau mai recente au fost *rearanjate* în spaţiul imaginarului politic modern şi învestite cu semnificaţii inteligibile doar pentru oamenii ultimelor două secole.

Dar abordarea acestui subiect, de-a lungul perioadei pe care am propus-o, nu se poate face decât într-un context mult mai larg decât cel al relaţiilor şi al reprezentărilor reciproce româno-maghiare. De exemplu, maghiarii nu au fost nici primii şi nici cei mai „importanţi" observatori care au construit o imagine cu privire la români, pe parcursul secolelor XVIII-XIX. Dar nici măcar imaginea de sine a românilor (în primul rând autopercepţia modernă a românilor transilvăneni şi bănăţeni, configurată de generaţia Şcolii Ardelene şi de intelectualii romantici de la 1848), imagine pe care am analizat-o pe larg cu altă ocazie[2], nu poate revendica o asemenea prioritate.

Imaginea de sine a românilor a apărut în primul rând ca o replică polemică dată reprezentărilor construite de observatorii străini, percepţii considerate ostile şi denigratoare.

---

1. Vezi Makó Mária, „Cronicari maghiari din secolele XVI-XVII despre Mihai Viteazul", în volumul Sorin Mitu, Florin Gogâltan (coord.), *Viaţă privată, mentalităţi colective şi imaginar social în Transilvania*, Asociaţia Istoricilor din Transilvania şi Banat, Oradea-Cluj-Napoca, 1995-1996, pp. 229-241 ; Toader Nicoară, „Românii din Transilvania în imaginarul aristocratic maghiar în secolul al XVIII-lea", în volumul Nicolae Bocşan, Sorin Mitu, Toader Nicoară (coord.), *Identitate şi alteritate. Studii de imagologie*, vol. II, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1998, pp. 123-135.
2. Vezi Sorin Mitu, *National Identity of Romanians in Transylvania*, CEU Press, Budapesta-New York, 2001.

Românii apreciau că aceste imagini aveau funcţia de a legitima şi de a întreţine dominaţia exercitată asupra lor de către respectivii străini oprimatori (printre care maghiarii ocupau locul cel mai important, în cazul societăţii româneşti din Transilvania şi Ungaria). Din acest motiv, scrierile cărturarilor autohtoni pe tema identităţii naţionale şi a presupusului „specific românesc" nu au fost considerate simple speculaţii teoretice ale unor intelectuali, menite să contribuie la cercetarea detaşată a unor probleme culturale, ci au fost concepute ca arme politice concrete, destinate acţiunii directe de emancipare a naţiunii lor.

Adevăratul resort declanşator al reprezentărilor moderne cu privire la români nu este de căutat însă nici în propria lor reflecţie pe marginea identităţii naţionale, nici (cu atât mai puţin) în imaginarul social maghiar. Sursa originară a acestor imagini o constituie, de fapt, cultura occidentală, respectiv marile geografii simbolice construite în Europa Apuseană începând cu secolul al XVIII-lea.

Una dintre principalele carenţe metodologice ale cercetărilor fragmentare de imagologie (studii practicate, în ultimul timp, în mod frecvent şi în România)[1] constă în absenţa perspectivei comparatiste. Înţelegerea modului în care au fost imaginaţi românii de către germani, francezi sau maghiari, în cadrul îngust al unor percepţii bilaterale, riscă să rămână extrem de fragmentară şi de săracă, atâta vreme cât ignorăm contextul cultural şi ideologic de ansamblu care a determinat „inventarea" *celuilalt* în conştiinţa modernă europeană.

Tot acest proces pleacă din secolul al XVIII-lea, când, după cum scrie Lucian Boia, Occidentul iluminist s-a separat mental de restul planetei şi a elaborat conceptul de „civilizaţie" (la singular), concept cu care s-a identificat apoi în mod exclusiv[2]. Favorizată în mod decisiv de superioritatea ei tehnologică şi militară, Europa Apuseană a reuşit să impună la scara lumii întregi o ierarhie de valori pe care a creat-o în propriul său context cultural şi potrivit căreia se autosituia pe primul loc. Superioritatea economică era asociată celei filosofice, politice şi morale. Raţiunea, progresul sau civilizaţia, termenii-cheie ai veacului al XVIII-lea (la fel ca şi democraţia, drepturile omului ori economia de piaţă în zilele noastre), au devenit reperele fundamentale în funcţie de care a fost apreciată şi clasificată orice regiune a planetei, în cele două secole care au urmat fondării iluministe a civilizaţiei occidentale. Aceste repere au facilitat elaborarea unei teorii generale a dezvoltării, care permitea aplicarea de note şi calificative fiecărei ţări sau naţiuni, în funcţie de gradul ei de „înapoiere" sau „dezvoltare", în raport cu standardul ideal al „lumii civilizate", fasonat în Europa Occidentală.

O problemă importantă pe care o ridică această situaţie este aceea a pertinenţei, a „îndreptăţirii" sistemului de standarde şi reprezentări elaborat de Occident. Oare lucrurile nu stau cumva „chiar aşa" cum le interpretează viziunea respectivă?

Modernizarea, pe calea parcursă de Occident în secolele XVIII-XX, nu este oare singura alternativă viabilă de dezvoltare a societăţii contemporane, situaţie în care modelul evaluativ al Occidentului, sistemul său de valori, ar reprezenta grila ideală de interpretare a evoluţiei istorice, în pofida „aroganţei" pe care o presupune o asemenea

1. *Bibliografia istorică a României*, vol. VIII (1989-1994), pp. 80-81, înregistrează 69 de titluri la secţiunea *Istoria mentalităţilor, imagologie*, iar vol. IX (1994-1999), pp. 105-111, un număr de 182 de poziţii, sub aceeaşi titulatură.
2. Lucian Boia, *op. cit.*, p. 58.

perspectivă exclusivistă[1] ? Da, am fi tentaţi să spunem, din perspectiva moralei universaliste a liberalismului.

Sau, dimpotrivă, imaginea creată de Occident cu privire la caracterul universal al civilizaţiei sale (de unde pretenţia de superioritate a acestuia) nu constituie decât un discurs ideologic destinat să îi aducă autoritate şi putere ? Iar acest discurs nu are cumva ca funcţie esenţială justificarea, consolidarea şi chiar reproducerea dominaţiei politice şi culturale exercitate de occidentali asupra celor supuşi autorităţii lor discursive ? Spre un răspuns afirmativ ar înclina, de data aceasta, orice critică structuralistă a colonialismului, ca şi interpretările de tradiţie marxistă sau foucaultiană.

Tot ceea ce pot spune este că încercarea de a ieşi dintr-o atare dilemă presupune asumarea unei perspective ideologice, implicată şi moralizatoare, aşa că prefer să las fiecărui cititor posibilitatea de a-şi exprima opţiunea sau chiar de a contesta pertinenţa întrebărilor de mai sus, fără a-mi mai preciza şi argumenta propriul punct de vedere.

Altă problemă care merită să fie amintită priveşte efectele psihologice multiple pe care le generează situarea privilegiată a Occidentului, a sistemului său de valori şi a perspectivei sale normative. În această privinţă, aş distinge cel puţin patru tipuri de reacţii principale, care pot fi ordonate în cupluri antagonice de o simetrie perfectă : a) sentimentul propriei superiorităţi, specific culturii occidentale ; b) resentimentele şi frustrările provocate de această atitudine arogantă în rândurile celor din afară ; c) perspectiva autocritică şi relativizantă a occidentalilor, în raport cu suficienţa şi egocentrismul presupuse de poziţia lor favorizată ; d) interiorizarea de către neoccidentali a perspectivei triumfaliste a Occidentului, ceea ce presupune autovictimizare, acceptarea unui stigmat social, adoptarea entuziastă şi, uneori, superficială a modelelor apusene. Desigur, trebuie spus că aceste atitudini nu reprezintă decât nişte „tipuri ideale", aflate, de fapt, într-o continuă mişcare în viaţa reală şi negociate în permanenţă de către toţi actorii implicaţi, în decursul interacţiunilor sociale.

La sfârşitul secolului al XVIII-lea aşadar, cultura occidentală a elaborat geografia simbolică a Răsăritului, o reprezentare cu ajutorul căreia Occidentul şi-a definit identitatea şi a stabilit standardele de excelenţă ale civilizaţiei, aplicabile în toate regiunile considerate nesigure şi înapoiate. Această operaţiune a avut darul de a justifica poziţia de superioritate politică şi economică a Occidentului, în raport cu celelalte zone ale planetei. Mai mult chiar, după cum apreciază Edward Said, imaginarea Orientului a contribuit la perpetuarea şi consolidarea relaţiilor concrete de dominaţie[2]. Ulterior, în istoriografia problemei, procesul de „inventare a Europei de Est" a fost analizat în bine cunoscuta carte a lui Larry Wolff, apărută în anul 1994[3], la fel după cum „imaginarea Balcanilor" a făcut obiectul cărţii Mariei Todorova, publicată în 1997[4].

1. Vezi însă şi teoretizarea diferenţei dintre „modernizare" şi „occidentalizare", la Samuel Huntington, *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, Editura Antet, Bucureşti, 1998, pp. 80-114.
2. Edward W. Said, *Orientalism. Concepţiile occidentale despre Orient*, Editura Amarcord, Timişoara, 2001.
3. Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford, 1994 (tradusă în româneşte şi publicată la Editura Humanitas, Bucureşti, 2000).
4. Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, Oxford University Press, Oxford, 1997 (tradusă în româneşte şi publicată la Editura Humanitas, Bucureşti, 2000).

Dar ce semnificaţie pot avea geografiile simbolice elaborate în cultura occidentală pentru studiul imaginilor reciproce româno-maghiare?

Principala ipoteză de lucru (de la care cred că trebuie să plece orice cercetare a acestui subiect) este aceea că reprezentările respective au fost puternic influenţate de modul în care Occidentul şi-a imaginat lumea răsăriteană. De obicei, imaginile reciproce ale răsăritenilor nu au fost decât replici, preluări sau încercări de acomodare în raport cu imaginea de referinţă: cea a Estului în conştiinţa occidentală. Occidentul a fost aşadar cel care a creat cadrul imaginativ între ale cărui limite au luat naştere imaginile răsăritenilor, fie acestea auto- sau heteroimagini[1].

Este extrem de interesant modul în care românii sau maghiarii au încercat să speculeze imaginile occidentale cu privire la aceste spaţii. Atunci când popoarele respective se autoreprezintă ca bastioane de pază ale Europei, apărătoare ale civilizaţiei occidentale în faţa „barbariei răsăritene" (rusească sau otomană), ele nu fac decât să producă un gen de discurs pe care Occidentul doreşte să îl audă: acela că există nişte „fraţi" mai mici, oprimaţi, care aşteaptă expertiza şi sprijinul moral al Occidentului, şi care sunt dornici să atingă standardele de civilizaţie ale acestuia. Pe de altă parte – continuă logica acestei imagini –, suferinţa pe care au cunoscut-o aceste popoare le conferă o autenticitate morală exemplară, demnă de admiraţia şi compasiunea Europei Apusene. Pe o asemenea reprezentare s-a bazat, de exemplu, întreaga mitologie a Europei Centrale, a acelui faimos „Occident kidnappé", lansată de Milan Kundera, Czesław Miłosz sau György Konrád în anii '80 ai secolului care a trecut[2].

Acelaşi mecanism este ilustrat într-o excelentă lucrare, publicată recent de profesorul Miskolczy Ambrus: *A legendák varázsa*[3]. Cartea analizează amănunţit procesul de elaborare a miturilor justificative româneşti şi maghiare, după revoluţia de la 1848, pornind de la relaţiile pe care cei doi competitori le întreţin cu ideologia romantică franceză. Atât românii, cât şi maghiarii încearcă să profite de pe urma imaginii „bunului sălbatic" din Est (polonez, maghiar sau român), admirat în cultura liberală occidentală datorită autenticităţii şi spontaneităţii revoluţionare de excepţie care i se atribuie[4]. De altfel, intelectualii români şi maghiari de la 1848 au înregistrat un succes remarcabil în operaţiunea lor de construire şi de întreţinere a imaginii „naţiunii oprimate la 1848",

1. Mai recent, Wendy Bracewell propune nuanţarea acestei teze, subliniind rolul important pe care l-au avut propriile reprezentări ale „răsăritenilor", atât cele privitoare la propria identitate, cât şi imaginile lor proiectate asupra Occidentului (vezi lucrările simpozionului desfăşurat pe această temă la Universitatea din Cluj-Napoca, în toamna anului 2004). Pentru „occidentalism" şi o înţelegere mai nuanţată a relaţiei „Orient-Occident", în comparaţie cu cea teoretizată de Said, vezi James G. Carrier (coord.), *Occidentalism. Images of the West*, Clarendon Press, Oxford, 1995; Gérard Leclerc, *Mondializarea culturală. Civilizaţiile puse la încercare*, Editura Ştiinţa, Chişinău, 2003.
2. Vezi dosarul acestei probleme în volumul Adriana Babeţi, Cornel Ungureanu (coord.), *Europa Centrală. Nevroze, dileme, utopii*, Editura Polirom, Iaşi, 1997.
3. Miskolczy Ambrus, *A legendák varázsa. Jules Michelet kelet-európai mítoszai és a magyar-román párbeszéd a 19. század derekán* [*Vraja legendelor. Miturile est-europene ale lui Jules Michelet şi dialogul maghiaro-român la mijlocul secolului al XIX-lea*], Universitas Kiadó, Budapesta, 2000.
4. Pentru această problemă vezi şi Catherine Durandin, *Révolution à la française ou à la russe. Polonais, Roumaines et Russes au XIX^e siècle*, PUF, Paris, 1989.

compătimită de către un Occident care trebuia sensibilizat în acest sens. Ajunge să ne gândim la felul în care a fost primit Kossuth în Statele Unite, în timpul turneului său triumfal din anii 1851-1852[1], sau la rolul pe care l-a jucat propaganda românească din Occident în procesul de unificare a Principatelor, între anii 1856-1859.

În orice caz, atât imaginile destinate să îi reprezinte pe vecini, cât şi propriile reprezentări ale identităţii naţionale, elaborate de români sau maghiari, au fost profund marcate de raportarea permanentă la Occident. Acest lucru explică şi asemănarea frapantă dintre reprezentările respective. De exemplu, felul în care germanii i-au văzut pe români (analizat de Klaus Heitmann)[2], felul în care maghiarii i-au văzut pe români (prezentat în lucrarea Melindei Mitu)[3], precum şi modul în care românii înşişi s-au autoreprezentat (pe care am încercat să îl analizez într-o lucrare proprie)[4] prezintă asemănări care merg până în cele mai mici detalii. Or, acest lucru nu poate fi înţeles în mod satisfăcător decât în contextul mai larg al „geografiilor simbolice răsăritene", elaborate începând cu secolul al XVIII-lea în cultura occidentală.

Potrivit citatului din Marx pe care Edward Said îl alege ca *motto* al lucrării sale (idee care se aplică foarte bine şi în cazul reprezentărilor identitare ale popoarelor Europei Răsăritene), „ei nu se pot reprezenta singuri, ei trebuie să fie reprezentaţi" (*Sie können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden*)[5]. Este o concluzie care, evident, nu trebuie să se transforme într-o nouă critică subiectivă la adresa imperialismului cultural al Occidentului. Ea ne poate oferi însă un reper metodologic util în vederea studierii detaşate a felului în care am învăţat să ne privim noi, aceşti „răsăriteni ai occidentalilor".

2. Stereotipii româneşti despre maghiari

Imaginea românilor cu privire la maghiari reprezintă o temă care lipseşte aproape cu desăvârşire din literatura de specialitate[6]. Dacă pentru perioada medievală, premodernă, raritatea surselor referitoare la această chestiune poate constitui o motivaţie justificată a carenţei respective[7], în schimb, pentru intervalul ultimelor două secole de istorie românească,

1. Paul Lendvai, *Ungurii. Timp de un mileniu învingători în înfrângeri*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2001, pp. 258-270.
2. Klaus Heitmann, *Imaginea românilor în spaţiul lingvistic german. 1775-1918. Un studiu imagologic*, Editura Univers, Bucureşti, 1995.
3. Melinda Mitu, *op. cit.* (*Problema românească...*).
4. Sorin Mitu, *op. cit.* (*National Identity...*).
5. Karl Marx, *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, citat în Edward Said, *op. cit.*, pp. 11, 32.
6. Motiv pentru care intenţionez să realizez o investigaţie mai amplă, consacrată imaginii maghiarilor în cultura română. Ea este însă greu de efectuat în absenţa unor studii prealabile, care să fixeze jaloanele cercetării, pentru diferite epoci şi zone istorice.
7. Surprinde numărul mic al referirilor cu privire la maghiari excerptate din textele româneşti medievale, menţionate chiar în lucrări consacrate în mod special aspectelor imagologice: Dan Horia Mazilu, *Noi despre Ceilalţi. Fals tratat de imagologie*, Editura Polirom, Iaşi, 1999, pp. 115-117, 172-175; Iolanda Ţighiliu, *Societate şi mentalitate în Ţara Românească şi Moldova.*

izvoarele sunt, evident, mult mai numeroase. Cu toate acestea, nici în acest caz situaţia producţiei istoriografice nu este diferită. În pofida uriaşei bibliografii care tratează (sau atinge, cel puţin) relaţiile româno-maghiare, reprezentările mentale pe care le-a generat această convieţuire au atras prea puţin atenţia istoricilor români[1]. Nu este locul să tratez aici cauzele care explică acest fapt, aspect care poate constitui, el însuşi, subiectul unei analize relevante pentru imaginarul istoric şi politic românesc. În orice caz, situaţia face ca orice analiză parţială a problemei în discuţie să păşească pe un teren aproape necunoscut din punct de vedere ştiinţific.

Abordând aşadar tema propusă în titlul de mai sus, trebuie să constatăm că ştim foarte puţine lucruri despre imaginile cu privire la maghiari prealabile secolului al XIX-lea, existente în mediul românesc din Transilvania. Nici măcar culegerile de folclor, realizate începând cu epoca romantică, nu ne sunt de mare ajutor. Pe de o parte, autorii culegerilor au cenzurat adeseori pasajele defavorabile la adresa maghiarilor, pentru a nu fi suspectaţi de şovinism. Pe de altă parte, multe dintre accentele negative cu privire la maghiari sunt contaminări moderne, venite din direcţia ideologiei naţionaliste, difuzată în lumea satului începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea[2].

Putem doar presupune că această reprezentare colectivă conţinea numeroase trăsături negative, dacă ne raportăm la relaţiile tensionate (în plan confesional, politic şi social) existente între români şi maghiari, ca şi la cele două repere pe care le cunoaştem din literatura de specialitate: imaginea maghiarilor cu privire la români[3], pe de o parte, şi cele câteva caracterizări ale românilor referitoare la maghiari, păstrate în textele medievale, pe de altă parte. Asemenea caracterizări succinte ne-au lăsat, în secolul al XVII-lea, Grigore Ureche: „Ungurii sântu oameni iscoditori şi necredincioşi, vicléni, priiteşugul nu-l ţin la loc de nevoie"[4]; precum şi autorul *Istoriei lui Mihai Vodă sin Pătraşco Vodă*, încorporată ulterior în *Letopiseţul Cantacuzinesc*:

Secolele XV-XVII, Editura Paideia, Bucureşti, 1997, p. 296. Mai multe referinţe, fără a fi grupate într-un capitol special, la Ioan-Aurel Pop, *Naţiunea română medievală. Solidarităţi etnice româneşti în secolele XIII-XVI*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1998 (vezi pp. 141-142). O perspectivă nouă aduc studiile lui Ovidiu Pecican, dedicate primelor tradiţii cronistice româneşti, tradiţii care cuprind şi o serie de reprezentări ideologice, extrem de coerente, cu privire la regalitatea maghiară: vezi volumul acestuia, *Troia, Veneţia, Roma. Studii de istoria civilizaţiei europene*, Editura EFES, Cluj-Napoca, 1998, mai ales pp. 64-68, 103-112, 139-160, 173-252.

1. O lucrare maghiară pe această temă: Köpeczi Béla, *Nemzetképkutatás és a XIX századi román irodalom magyarságképe* [*Cercetare de imagine a naţiunii şi imaginea maghiarilor în literatura română din secolul al XIX-lea*], Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1995.
2. Vezi Monica Florea, *Imaginea străinului în mentalitatea populară*, teză de licenţă, Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca, 1998; Daniela Ianc, *Instrumentalizarea cultural-politică a culegerilor de folclor*, disertaţie de masterat, Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca, 2000.
3. Analizată, pentru secolul al XVIII-lea, de Toader Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală şi mentalităţi colective*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1997, cap. „Românii în sensibilitatea nobiliară maghiară", pp. 237-254. Pentru secolul al XIX-lea: Melinda Mitu, Sorin Mitu, *Românii văzuţi de maghiari. Imagini şi clişee culturale din secolul al XIX-lea*, Editura EFES, Cluj-Napoca, 1998; Melinda Mitu, *Problema românească reflectată în cultura maghiară din prima jumătate a secolului al XIX-lea*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000.
4. *Apud* Dan Horia Mazilu, *op. cit.*, p. 173.

Pentru aceasta [moartea lui Mihai Viteazul], dar cade-să să blestemăm toţi creştinii pre neamul unguresc, mai vârtos, căci sânt oameni răi şi ficleni încă din feliul lor[1].

Desigur, pentru a înţelege în mod corect semnificaţia unei imagini etnice, este necesar ca ea să fie plasată în contextul istoric care a generat-o. Doar în acest fel îi putem sesiza funcţionalitatea ideologică, rolul pe care îl joacă în imaginarul social al colectivităţii care o produce şi o împărtăşeşte. În cazurile pe care le-am citat, după cum se poate observa cu uşurinţă, rolul clişeelor respective era acela de a justifica ideologic politica voievozilor români din Evul Mediu, în disputele lor militare cu regii sau principii maghiari. În situaţia în care admitem perpetuarea unor asemenea stereotipuri negative până în secolul al XIX-lea, trebuie, desigur, să le abordăm în funcţie de necesităţile ideologice (mult mai complexe) ale noilor timpuri, moderne.

Contrazicând ideea că imaginea maghiarilor, la începutul secolului al XIX-lea, trebuie să fie una puternic conotată negativ de către românii ardeleni, un prim text pe care l-am selectat în vederea analizei dezvăluie o viziune surprinzător de favorabilă la adresa maghiarilor:

De bună seamă că neamul unguresc, chiar de pe vremea sosirii sale în aceste regiuni, s-a arătat totdeauna uman şi primitor [...] faţă de neamurile pe care le-a găsit aici şi cu care a format după aceea o asociaţie civilă [...] Căci zadarnic ai încerca să găseşti în întreaga lume o ţară (numai ca invidia să se ţină departe de vorba spusă de mine) care să întreacă Ungaria în această laudă [...] Constatăm, din experienţă, că la neamul unguresc intră în uz, nu fără cea mai mare sporire a salvării publice, ca, ştergând cu totul discriminarea dintre diferitele neamuri care locuiesc în regat, neamuri diferite, e drept, dar unite deja prin roadele fericirii generale şi prin aceeaşi dragoste de patrie, să aibă toţi un singur gând, o singură străduinţă pentru binele general. Fericiţi oameni! fericite state! dacă, îmblânzindu-se până în străfunduri dementa intoleranţei religionare şi cetăţeneşti, oameni care locuiesc în aceeaşi patrie, se conduc după aceleaşi legi, ar fi animaţi de acelaşi suflu de concordie şi de aceeaşi dorinţă de salvare generală; prin aceasta s-ar face ca şi statul să fie mai puternic, unindu-se minţile tuturor cetăţenilor spre acelaşi scop, şi fericirea cetăţenilor, în particular (împreunându-şi mâinile, ca cei care-şi dau ajutor reciproc), să fie mai mare[2].

Textul ales nu este unul lipsit de importanţă sau reprezentativitate. El face parte dintr-o broşură polemică anonimă, publicată în anul 1812, la Pesta, aparţinând, cel mai probabil, lui Petru Maior[3]. În această lucrare, cărturarul iluminist contrazice o serie de afirmaţii la adresa românilor, enunţate de geograful Martin Schwartner, afirmaţii pe care Maior le consideră defăimătoare şi lipsite de temei.

Analiza citatului dezvăluie în mod sugestiv modul în care imaginile etnice sunt instrumentalizate de către cei care le produc şi le vehiculează, cu scopul de a-şi argumenta

1. *Apud* Ioan-Aurel Pop, *op. cit.*, p. 142.
2. I.G., *Discussio descriptionis valachorum Transylvanorum...*, Tipografia Trattner, Pesta, 1812, în traducerea din antologia publicată de Florea Fugariu (coord.), *Şcoala Ardeleană*, vol. I, Editura Minerva, Bucureşti, 1983, pp. 855, 862.
3. Vezi Ladislau Gyémánt, *Mişcarea naţională a românilor din Transilvania între anii 1790 şi 1848*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 85; Florea Fugariu, *op. cit.*, pp. 855-856, 858 (vezi nota b), 860 (vezi nota a), 862 (vezi nota b).

propriile puncte de vedere. Maior preia aici un element important al imaginii de sine maghiare din secolul al XVIII-lea, care punea accentul pe caracterul multietnic al Ungariei, pe faptul că între frontierele acesteia conviețuiesc în armonie mai multe popoare[1]. Imaginea avea în spate ideea toleranței, fundamentală pentru ideologia politică iluministă, moștenită din perioada reformelor iosefine și influentă încă în Monarhia Habsburgică. Deși polemizează cu un autor străin, cărturarul român nu neagă această reprezentare; dimpotrivă, și-o asumă și se bazează pe ea în argumentația pe care o construiește, sugerând faptul că adversarul său nu respectă tocmai respectiva tradiție tolerantă, specifică Ungariei. Se poate afirma că Maior este influențat în aceste afirmații de șederea sa la Buda, în calitate de cenzor al tipăriturilor românești editate aici. Această experiență i-a prilejuit familiarizarea cu teme specifice imaginarului colectiv și ideologiei politice maghiare, pe care, cel puțin în parte, și le-a însușit, integrându-le în propriul său orizont mental.

Poziția lui Maior nu era singulară, fapt dovedit de un alt text, care colportează aceeași imagine favorabilă cu privire la Ungaria și la atitudinea tolerantă a maghiarilor. Românii arădeni, care solicitau înlocuirea ierarhiei ecleziastice sârbești cu episcopi români, scriau, într-o petiție din 1814, următoarele:

> Ne spun tabulele legilor; pline sunt și istoriile de mărturii cum că însăși mama țară ungurească pe neamul acesta românesc, mai vechi decât sine, l-a ținut și l-a crescut ca pe un fiu al său, necăutând la deschilinirea limbii și a legii[2].

Petiționarii arădeni utilizează aici aceeași tehnică de argumentare, bazată pe acceptarea și instrumentalizarea respectivului clișeu, aparținând imaginii de sine maghiare. Cererea lor, spun arădenii, este îndreptățită chiar de către tradițiile politice și constituționale, nondiscriminatorii, ale Ungariei.

Desigur, se poate afirma că vehicularea acestor clișee pozitive cu privire la maghiari avea o anumită dimensiune retorică, nereprezentând, în unele cazuri, decât un simplu artificiu argumentativ. Cu toate acestea, prezența lor frecventă în texte va contribui la conturarea unor imagini mai favorabile proiectate asupra maghiarilor, îndeosebi în rândurile românilor din Ungaria. Aceste imagini justificau acțiunea politică a românilor bănățeni, care își căutau aliați în cercurile politice maghiare, în disputa lor cu ierarhia bisericească sârbă. De asemenea, imaginile etnice „binevoitoare" construite acum erau favorizate (în afara moștenirii iluministe) și de filosofia politică tradiționalistă, conservatoare, specifică „erei Metternich". Aceasta descuraja reprezentările ideologice capabile să conteste sistemul politic existent, încurajând, în schimb, ideea „armoniei" sociale și naționale.

În schimb, noua generație românească din Ardeal, afirmată la 1848 și reprezentată de Simion Bărnuțiu sau de Alexandru Papiu-Ilarian, era animată de ideologia romantismului liberal, violent contestatară, în toate domeniile. De asemenea, acești tineri intelectuali fac trecerea de la spiritul cosmopolit și tolerant al Luminilor (mai puțin favorabil

1. Pentru această reprezentare ideologică, vezi Ács Zoltán, *Nemzetiségek a történelmi Magyarországon* [*Naționalitățile în Ungaria istorică*], Kossuth Könyvkiadó, Budapesta, 1996, pp. 110-133.
2. Teodor V. Păcățian, *Cartea de aur sau luptele politice-naționale ale românilor de sub Coroana ungară*, ed. a II-a, vol. I, Tipografia Iosif Marschall, Sibiu, 1904, p. 141.

polemicilor naţionale şi imaginilor etnice negative) la teoria de sorginte herderiană a specificităţilor naţionale ireductibile[1].

În noul context politic şi ideologic de după revoluţia de la 1848, Papiu-Ilarian îi critică aspru pe intelectualii români de la începutul secolului (Damaschin Bojincă, Petru Maior), care, în opinia lui, nu au manifestat suficientă fermitate în faţa primejdiei maghiarizării. Imaginile favorabile cu privire la maghiari, vehiculate de către aceştia, devin o ţintă a atacurilor lui Papiu. Ele reprezintă, în cel mai bun caz, o dovadă de naivitate din partea celor care le împărtăşesc. În realitate, crede Papiu, aceste imagini sunt extrem de periculoase, deoarece adorm vigilenţa românilor în faţa inamicului naţional – o idee care revine frecvent în lucrarea sa de căpătâi, *Istoria românilor din Dacia Superioară*:

> Tocma şi literaţii cei mari ai românilor, care păşiră la mijloc deodată cu deşteptarea ungurilor, cu toate că vedeau cu ochii cum se unguresc românii, nu vedeau totuşi rădăcina răului, care era constituţiunea ţării cea ungurească [...] Şi într-aceasta se înşela foarte. Însuşi Petru Maior [...] zice, în renumita sa istorie, că „strălucita gintă ungurească n-a făcut niciodată nici o nedreptate românilor", aducând înainte pe toţi renegaţii cei mari ai românilor, pe Josiceşti, Huszareşti, Nalatzeşti etc.[2].

Mai departe, în acelaşi spirit, Papiu-Ilarian îi combate pe urmaşii lui Petru Maior, din primele decenii ale secolului al XIX-lea:

> Următorii lui Petru Maior, cei de la Timiş şi Criş, nicidecum nu cunoştea mai bine periclul ce ameninţa naţionalitatea română din partea ungurismului[3].

Dintre aceştia, este remarcat cărturarul bănăţean Damaschin Bojincă, criticat de către Papiu deoarece „află lucru demn a-i lăuda pe români pentru că învaţă cu atâta diligenţă limba ungurească, iară nu cea românească"[4].

Pentru a demonstra „gravitatea" afirmaţiilor preopinentului său, Papiu reproduce citate ample din lucrările acestuia, menite să dovedească, în opinia sa, imensa „greşeală" de care se făcuse vinovat Bojincă, prin faptul că a manifestat o atitudine prea moderată faţă de maghiari şi i-a privit cu o simpatie nejustificată. Bojincă, arată Papiu cu indignare, scria în 1827 că

> românii înţelepţeşte se pun, cu diligenţă, spre a învăţa limba patriei, ungurească – de a cărei dulceaţă (!)[5] şi străinii se răpesc; căci de ne vom întoarce ochiul critic asupra românilor locuitori de la Mureş până la marginile Marmaţiei şi mai încolo, se vor afla

1. Vezi George Em. Marica, Iosif Hajós, Călina Mare, Constantin Rusu, *Ideologia generaţiei române de la 1848 din Transilvania*, Editura Politică, Bucureşti, 1968, pp. 10-49; Keith Hitchins, *Conştiinţă naţională şi acţiune politică la românii din Transilvania*, ediţie îngrijită de Pompiliu Teodor, vol. I (1700-1868), Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1987, pp. 83-114.
2. Alexandru Papiu-Ilarian, *Istoria românilor din Dacia Superioară*, tom. II, Tipografia Gerold, Viena, 1852, pp. CIII *sqq*.
3. *Ibidem*.
4. *Ibidem*.
5. Semnul exclamării, expresie a indignării faţă de simpatia „scandaloasă" a lui Bojincă, îi aparţine lui Papiu. Ideea potrivit căreia „maghiara este o limbă urâtă" a rămas un clişeu constant al imaginii româneşti cu privire la vecinii lor. Faptul că Bojincă dezminte aici, cu seninătate, o asemenea „evidenţă" îl lasă aproape fără replică pe Papiu.

nenumăraţi bărbaţi de naţiunea română care nu numai că vorbesc limba patriei, ungurească, nu mai puţin ca ungurii născuţi, ci, din amoarea cu care s-au purtat de la prima origine a ţării către patrie şi către unguri, ai căror fideli concivi sunt, şi se poartă şi acum şi de-a pururea se vor purta, nu cu neînsemnate osteneli contribuiesc la promoţiunea culturii patriei[1].

După cum se poate vedea, Bojincă subliniază ataşamentul conaţionalilor săi faţă de maghiari din dorinţa de a arăta că românii sunt cetăţeni loiali, care îşi aduc contribuţia la binele comun al „patriei". În consecinţă, ei merită să li se satisfacă toate revendicările. În al doilea rând, Bojincă vrea să combată criticile care se aduc românilor, conform cărora ei nu vor să înveţe limba statului şi nu sunt preocupaţi de interesele comune, ale întregii societăţi.

Pentru Papiu-Ilarian însă, toate aceste afirmaţii sunt dovada unei slăbiciuni periculoase. Cauza lipsei de fermitate a românilor în raport cu „ungurismul" (ilustrată prin cazul lui Bojincă) rezidă, crede Papiu, în teama lor nejustificată faţă de slavi şi faţă de Rusia. Mişcările bănăţenilor împotriva sârbilor nu sunt decât un exemplu în acest sens. O teză principală a cărţii revoluţionarului paşoptist este aceea că românii trebuie să se ridice împotriva maghiarilor, şi nu a slavilor, deoarece adevăratul pericol pentru existenţa lor naţională vine din partea Ungariei.

Această idee îl face pe Papiu să critice absolut orice atitudine românească favorabilă maghiarilor. De aici se va naşte o schemă tipică pentru imaginea românilor cu privire la „rivalii" lor istorici. Românii care îi vorbesc de bine pe maghiari, cei care nu recunosc pericolul mortal pe care îl reprezintă aceştia sunt ori naivi, ori rău-intenţionaţi. Altfel spus, dacă eşti un prieten al maghiarilor, sau eşti manipulat, sau eşti trădător. Nu poate exista altă variantă de interpretare a unui asemenea comportament, deoarece nocivitatea maghiarilor, în raporturile lor cu românii, constituie o evidenţă pentru cei care împărtăşesc respectiva imagine. În consecinţă, dialogul sau compromisul în relaţiile cu aceştia (ceea ce ar presupune acceptarea unora dintre ideile lor) nu pot fi admise sub nici o formă.

Desigur, „maghiarii" la care se face trimitere într-o asemenea schemă de gândire ar trebui să fie, în primul rând, liderii acestora, politicienii care îi conduc. Uneori, „poporul", „oamenii de rând" sunt disculpaţi, de circumstanţă, din dorinţa de a se respecta limbajul „corectitudinii politice" a epocii. Dar conducătorii nu fac decât să reprezinte interesele şi tendinţele poporului, în ansamblul său – după cum cred toţi democraţii naţionalişti romantici –, aşa că generalizarea la scara întregii naţiuni este aproape întotdeauna subînţeleasă, dacă nu este chiar formulată în mod explicit.

Papiu-Ilarian (al cărui tată, să nu uităm, fusese executat de revoluţionarii maghiari în 1849)[2] va deveni unul dintre cei mai autorizaţi artizani ai noilor reprezentări româneşti maghiarofobe. Semnificativă în acest sens este, de exemplu, următoarea caracterizare, ce nu lasă nici o îndoială în conştiinţa cititorului, în ceea ce priveşte adevărata natură a maghiarilor, de „asupritori" prin excelenţă:

1. Alexandru Papiu-Ilarian, loc. cit.
2. Vezi Ioan Chindriş, Gelu Neamţu (coord.), *Procese politice antiromâneşti care au zguduit Transilvania în toamna anului 1848*, Editura Viitorul Românesc, Bucureşti, 1995, pp. 12, 86.

> Pe unguri, istoria lor, caracterul lor, puseţiunea lor geografică şi mai ales acea răutate a naturii omeneşti nu-i lasă să fie drepţi şi de omenie către celelalte naţiuni, care răutate îndeamnă pe o naţiune, ca şi pe un individ, ca să asuprească, să supună, să mănânce pe cei debili, cum mâncă peştii cei mari pe cei mici. Comună este această debilitate umană, în mai mare sau mai mică măsură, tuturor naţiunilor. Cultura şi celor mai culte naţiuni nu este acea cultură adevărată care este întemeiată pe dreptate, ci, mult-puţin, numai o spoială, un rafinament. Ma poate la nici o naţiune nu se află această debilitate umană în mai mare măsură ca la seminţia ungurească faţă cu colocuitoarele naţiuni. Această plecare naturală de a asupri pe alţii se ajută la dânşii prin mai multe împrejurări, precum prin acea nesuferită superbie naţională, care este proprie ungurului şi care n-are margini ; se ajută prin istoria lor : razimul naţionalităţii ungureşti a fost o mie de ani singur numai asuprirea slavilor şi românilor[1].

„Tendinţa" maghiarilor de a asupri alte popoare este explicată prin împrejurările istorice, prin poziţia geografică, dar mai ales prin „psihologia etnică" specifică acestora. În spirit iluminist, Papiu recunoaşte că o asemenea tendinţă este proprie tuturor naţiunilor. În fond, şi românilor, s-ar putea adăuga. Dar această concesie, făcută, pe moment, unei viziuni universaliste (moştenită din ideologia iluministă), este retrasă imediat, pentru a lăsa loc, din nou, teoriei care pune accentul pe specificul inconfundabil al fiecărui popor. Maghiarii, crede Papiu, au înrădăcinate în felul lor de a fi, în mod „natural", nedreptatea şi un orgoliu naţional nemăsurat. La fel după cum (arată el în alte locuri, construind o schemă antitetică de virtuţi şi de vicii „originare") românii au ca „trăsături caracteristice" omenia, modestia sau spiritul de dreptate[2].

Fără îndoială, revoluţia de la 1848, cu tot cortegiul ei de crime şi de violenţe reciproce, concrete, a fost cea care a exacerbat imaginea negativă a românilor cu privire la maghiari ; chiar dacă naţionalismul teoretic, de tip herderian, poate fi invocat şi el ca o cauză de fond a acestei evoluţii, care a permis explicarea istoriei şi a actualităţii în primul rând prin prisma antagonismelor naţionale, şi nu prin alte motivaţii, fie ele religioase, politice sau sociale.

Un alt text analizat, de data aceasta chiar din zilele revoluţiei, evidenţiază atât impactul pe care îl are asupra imaginii *celuilalt* evenimentul violent concret, imediat, cât şi felul în care violenţa străinului poate fi interpretată, explicată şi condamnată, în timp ce poziţia *noastră* este întotdeauna justificată, cu ajutorul schemelor de gândire specifice ideologiei naţionaliste. În iunie 1848, Constantin Romanu-Vivu îi scrie lui Nicolae Bălcescu, referindu-se la incidentul de la Mihalţ :

> Barbaria lor [a maghiarilor] nu se poate descrie, că în seclul cel întunecat nu s-au pomenit asemenea crudelităţi. Cu toate aceste terorismuri, românii rămân români. Şi ce s-a întâmplat, vina e a noastră [a liderilor revoluţionari], că noi am comăndat pace poporului român, cugetând că acum suntem în seclul libertăţii şi că doară şi în veneticii de unguri şi secui va fi intrat spiritul european. Dară ne-am înşelat şi ne-au dovedit cu fapta că ei sunt tot aceia care veniră din Mongolia. Cu atât mai rău pentru dânşii, că noi vom trăi încă politiceşte, iară ei vor pieri[3].

1. Alexandru Papiu-Ilarian, *op. cit.*, pp. LXXXIX-XC.
2. Vezi Sorin Mitu, *Geneza identităţii naţionale la românii ardeleni*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 291-293, 301-304.
3. Cornelia Bodea, *Lupta românilor pentru unitatea naţională. 1834-1849*, Editura Academiei, Bucureşti, 1967, p. 319.

Aşadar, un eveniment particular, cum a fost ciocnirea de la Mihalţ (care a dus la moartea unui grup de ţărani români, împuşcaţi de trupele trimise să restabilească ordinea în zonă)[1], este „explicat" şi devine inteligibil în lumina imaginii negative referitoare la maghiari, ca şi a autoimaginii româneşti pozitive. El serveşte la enunţarea unor generalităţi cu privire la felul de a fi al maghiarilor şi al românilor.

Comportamentul barbar al maghiarilor se explică prin faptul că aceştia sunt „venetici" ; ei nu sunt „europeni", precum românii. Europenitatea unei naţiuni este, în primul rând, o chestiune de conduită politică, definită prin ataşamentul faţă de valorile politice democratice, prin respectarea drepturilor omului, a idealurilor libertăţii şi egalităţii. În acelaşi timp însă, europenitatea este şi o trăsătură care ţine de origine, se moşteneşte istoric. Cele două aspecte (politica şi istoria) se leagă strâns, se luminează reciproc, pe firul acestei logici specifice de caracterizare a *celuilalt*.

Realităţile geografice contează mai puţin, în raport cu cele două elemente evocate, considerate prioritare. Maghiarii, deşi situaţi geografic mai aproape de centrul Europei decât românii, nu pot fi consideraţi „europeni" veritabili, din cauza atitudinii lor politice „barbare", care se explică însă şi în lumina originii asiatice a acestora. Din acest punct de vedere, ei sunt „mongoli". În schimb, românii sunt „europeni" cu adevărat, deoarece respectă valorile specifice civilizaţiei continentului, lucru care este în acord, şi în cazul lor, cu originile istorice. În fine, dat fiind că viitorul aparţine doar celor care respectă principiile europene ale libertăţii şi egalităţii (iar ungurii nu sunt capabili să adere la aceste valori, spre deosebire de români), maghiarii „vor pieri", în timp ce românii vor avea un destin politic pe măsura comportamentului lor „european".

Chiar şi în Transilvania cuprinsă de război civil, revoluţia nu a produs însă doar texte acuzatoare la adresa maghiarilor[2], ci şi apeluri la solidaritate, enunţate în spiritul ideilor utopice şi generoase ale naţionalismului liberal, de tip „Mazzini" sau „Jules Michelet"[3]. Cea mai cunoscută este scrisoarea adresată de Avram Iancu, în iunie 1849, comandantului maghiar Simonffy József, în care se spune :

> Fraţilor ! Crede-ne-ţi nouă că noi prealuminat vedem şi prea hotărât credem că în aceste două patrii surori maghiarul de existenţă şi de viitor nu poate vorbi fără român, nici românul fără maghiar. Credem şi prea luminat vedem că peste noi şi peste voi, azi-mâine, vrea să deie mâna un element gigantic, care în scurt timp ne va îneca şi nu vor rămânea altele decât urmele existenţei noastre. Amândouă părţile vedem că pericolul ne ameninţă, încă de aproape, şi totuşi nu ne putem înţelege. Nu ştiu din ce

1. Două interpretări cu privire la acest episod : Gelu Neamţu, *Revoluţia românilor din Transilvania 1848-1849*, Editura Carpatica, Cluj-Napoca, 1996, pp. 46-50 ; Egyed Ákos, *Erdély 1848-1849* [*Transilvania 1848-1849*], Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Miercurea-Ciuc, 1998, pp. 132-135.
2. Fără a mai vorbi despre poziţia majorităţii liderilor români din Banat, Crişana sau Maramureş, care se alătură revoluţiei maghiare şi vehiculează, în consecinţă, imagini favorabile acesteia. Ei urmează tradiţia moderată din regiunile respective, pe care am surprins-o şi la începutul secolului. O culegere de texte semnificativă pentru aceste atitudini oferă gazeta *Amicul poporului*, editată în vara anului 1848, la Pesta, de către politicienii români aleşi în Dieta maghiară.
3. Vezi Eric J. Hobsbawm, *Naţiuni şi naţionalism din 1780 până în prezent. Program, mit, realitate*, Editura Arc, Chişinău, 1997, pp. 41-47 ; Guy Hermet, *Istoria naţiunilor şi a naţionalismului în Europa*, Editura Institutul European, Iaşi, 1997, pp. 163-188.

pricină, pizma sau doară superbia îşi învârte sabia între noi şi voi, ca nici în agonie să putem vorbi de-aproape[1].

Folosind aceeaşi retorică a fraternităţii naţiunilor (legitimantă pentru orice candidat la insurecţie, care contesta autoritatea politică tradiţională), scrisoarea afirma că românii nu doresc „a dezonesta caracterul întregii naţiuni maghiare, nu, de aceasta ferească Dumnezeul popoarelor"[2].

În pofida acestei asigurări, se recunoaşte, cu francheţe, existenţa imaginilor etnice negative cu privire la maghiari, împărtăşite, după părerea semnatarului scrisorii, la nivelul întregii societăţi româneşti. Datorită finalităţii împăciuitoare a epistolei, autorul ei nu pune accentul pe stabilirea cauzelor care au generat această imagine negativă (respectiv – după cum cred liderii români – politica eronată a revoluţionarilor unguri), deşi ideea că responsabilitatea pentru „răcirea" relaţiilor dintre cele două popoare le revine în primul rând maghiarilor este prezentă şi aici, cel puţin în subtext:

> În poporul nostru a apus spiritul amiciţiei către voi şi s-a încuibat o aversiune în contră-vă într-atâta, încât el, fără amăgirea cuiva, mai [degrabă] voieşte a primi sabia oricărui tiran din Europa de ajutor împotriva voastră [...] Durere, că voi, care cu paşi uriaşi credeţi că staţi înaintea noastră în cultură, acestea nu le-aţi prevăzut [...] Totuşi, vă spunem cu cea mai umană sinceritate, nu ar fi târziu a ne dobândi de amici, dacă aţi pipăi odată calea prin care se poate asta, dacă aţi dovedi în practică mărinimozitatea despre care atâta vă place a predica[3].

Problema alianţei dintre români şi maghiari, ca garanţie a supravieţuirii reciproce şi ca stavilă în calea expansionismului rusesc, trebuia să primească însă o altă rezolvare, mai adecvată logicii conflictuale, care guverna imaginea cu privire la maghiari construită de liderii politici paşoptişti. După cum am mai văzut, Alexandru Papiu-Ilarian considera că inamicul principal al românilor nu era Rusia şi cu atât mai puţin slavii vecini nouă. Or, în lumina acestei convingeri, alianţa cu maghiarii nu se mai justifica; dimpotrivă, ea trebuia respinsă cu tărie:

> Deci, dară, naţionaliştii cei adevăraţi *acest pericol* (al maghiarismului – subl. mea) debea să-l combată astăzi, precum împreună odată în contra lui Arpad şi Tuhutum[4].

Chiar dacă românii şi maghiarii par a fi predestinaţi, prin poziţia lor geografică, să reprezinte o „barieră naturală" în calea slavilor, o asemenea alianţă a românilor nu se poate face decât „cu unguri drepţi respectători de naţionalităţi, de cari unguri însă istoria încă n-a arătat"[5].

Ironia lui Papiu tranşează, într-un mod sugestiv, problema „alianţelor naţionale". „Adevăratul naţionalist" român nu poate fi decât antimaghiar. Cel care îşi apără naţiunea combătându-i pe sârbi, de exemplu, greşeşte, deoarece pericolul slav este irelevant. Aşa

1. Liviu Maior (coord.), *Avram Iancu. Scrisori*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972, pp. 86-89.
2. *Ibidem*.
3. *Ibidem*.
4. Alexandru Papiu-Ilarian, *op. cit.*, pp. CX *sqq*.
5. *Ibidem*.

după cum ne învaţă Istoria (cartea de căpătâi pe care o invocă orice naţionalist, cea care ne arată drumul drept şi ne oferă bazele pentru deciziile optime, într-un mod mai „pertinent" decât orice analiză care aparţine prezentului), la fel ca în gesta transmisă de Anonymus, la care face aluzie Papiu, românii „adevăraţi" trebuie să se alieze cu slavii, împotriva opresiunii maghiare.

Ultimul fragment citat din cartea lui Papiu-Ilarian limpezeşte cu exactitate şi adevăratul sens al propunerii de alianţă cu maghiarii, pe care o făcea Simion Bărnuţiu în „Discursul" pronunţat în mai 1848, la Blaj:

> Numai după ce va fi constituită şi organizată şi naţiunea română pe temeiul libertăţii ecari, atunci să facă federaţiune cu ungurii pentru apărare comună, cum face o naţiune liberă cu altă naţiune liberă[1].

Aşa cum sună ea aici, această propunere pare a fi o invitaţie sinceră în direcţia unei înţelegeri între români şi unguri. Dar dacă luăm în considerare imaginea de ansamblu a românilor cu privire la maghiari (care îl inspiră, fără îndoială, şi pe Bărnuţiu), se evidenţiază, în subtext, caracterul retoric, de circumstanţă, al acestui apel. Ştim noi cine sunt, de fapt, aceşti maghiari, cu care suntem invitaţi (de ideologia utopică a „fraternităţii popoarelor", de exemplu) să ne înţelegem[2]! Aceasta este fraza care lipseşte din „Discurs", dar care este subînţeleasă de orice „naţionalist român" al epocii.

La modul teoretic, vrea să spună Bărnuţiu, ne putem alia cu maghiarii, dar această afirmaţie a sa nu vrea decât să sublinieze faptul că românii sunt deschişi dialogului. În realitate însă, „noi" ştim prea bine că o înţelegere cu maghiarii nu este posibilă, deoarece aceştia nu vor renunţa niciodată la pretenţiile lor de dominaţie. Ideea înţelegerii rămâne aşadar (cel puţin la Bărnuţiu sau Papiu-Ilarian) o retorică justificativă, menită să arate că românii doresc, de fapt, pacea, aşa că doar ungurii se fac vinovaţi de existenţa conflictului.

Imaginea mentală cu privire la maghiari domină, în această situaţie, realitatea, tinde să se substituie analizei politice şi raţionamentelor pragmatice. Însăşi decizia politică se bazează, într-o măsură importantă, pe clişeele referitoare la „caracterul asupritor" al maghiarilor, care pot fi consolidate, oricând, cu exemple selectate din realitatea cotidiană sau dintr-o istorie construită pe aceeaşi idee. Imaginea este caracterizată aşadar de o neîncredere fundamentală, care diminuează în mod dramatic şansele de dialog şi de compromis politic.

După cum concluzionează Papiu-Ilarian, în finalul primului volum al sintezei sale istoriografice, dedicat istoriei vechi şi medievale a românilor,

> istoria românilor din Dacia Superioară n-a fost alta decât o asuprire neîntreruptă a românilor din partea ungurilor: o luptă continuă între aceste două elemente. Nefericirea

1. „Raporturile românilor cu ungurii şi principiile libertăţii naţionale", în volumul Ştefan Pascu (coord.), *Documente privind revoluţia de la 1848 în ţările române. C. Transilvania*, vol. IV, Editura Academiei, Bucureşti, 1988, p. 28.
2. Peste un secol şi jumătate, Corneliu Vadim Tudor va trage, în mod explicit, concluzia care se desprinde din respectiva viziune cu privire la relaţiile româno-maghiare, într-un poem având ca laitmotiv această formulă categorică şi memorabilă: „Noi n-o să ne-nţelegem niciodată!".

naţiunii noastre a curs din apăsarea ei; iar dacă cercăm cauzele acestei apăsări, acestea le aflăm nu numai în inimiciţia străinilor, ci – să mărturisim adevărul – şi în deveretatea românilor. Pe drept putem aplecare la români zisa lui Rousseau: că forţa i-a aruncat în servitute, iar laşitatea i-a făcut şerbi perpetui[1].

Papiu construieşte astfel o istorie a românilor ardeleni definită de veşnica lor confruntare cu maghiarii. El este puternic marcat de exemplul anului 1848, care a oferit, într-adevăr, imaginea unei confruntări pe viaţă şi pe moarte între cele două naţiuni. Dar istoricul paşoptist încearcă să explice prezentul anilor săi printr-un întreg trecut de o mie de ani. Anul 1848 este văzut ca un rezultat necesar al mileniului anterior. La fel procedează şi Nicolae Bălcescu în scrierile sale istorice, cu singura diferenţă că, în cazul său, duşmanii românilor nu sunt doar maghiarii, ci toţi „inamicii" externi şi „exploatatorii" interni (din rândul cărora nu lipseşte boierimea autohtonă). Ambii istorici invocă, pe lângă responsabilitatea „duşmanilor", şi „vina" proprie a românilor, datorată faptului că nu au acţionat cu destulă hotărâre în trecut, pentru a ieşi din situaţia lor nefericită.

Prin toată această argumentaţie, Papiu doreşte să justifice acţiunile din prezent ale românilor, inclusiv cele violente, săvârşite în cursul revoluţiei. Violenţa, crede el, se explică şi se justifică prin această asuprire îndelungată. De asemenea, istoricul ţine să îi disculpe pe români de acuzaţia de a se fi situat de partea Austriei „reacţionare", împotriva Ungariei „revoluţionare" şi „liberale". În lumina istoriei, afirmă Papiu, ridicarea românilor împotriva maghiarilor apare ca o acţiune firească şi întemeiată, prelungind în actualitate confruntarea neîncetată dintre cele două popoare.

Se poate aprecia, în final, că imaginarul istoric românesc, preluând moştenirea autorilor romantici şi transpunând-o în contexte uneori foarte diferite, a conservat în mare parte, până astăzi, această imagine a unei confruntări permanente dintre români şi maghiari, văzută ca un element principal al istoriei acestora.

3. Românii văzuţi de maghiari: geneza unei imagini etnice

Imaginea modernă a românilor în cultura maghiară s-a format, în trăsăturile sale generale, în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Ea poate fi considerată un rezultat secundar al procesului de confecţionare a unei identităţi naţionale moderne, operaţiune la care au participat intelectualii maghiari iluminişti şi romantici. Precizarea trăsăturilor propriei identităţi a necesitat delimitarea viguroasă a acesteia de caracteristicile atribuite altor popoare, ceea ce a determinat o amplă reflecţie cu privire la „caracteristicile naţionale", ilustrată de literatura etnografică, istorică şi geografică. Procesul de confecţionare a specificităţilor proprii sau a celor atribuite *celuilalt* nu va rămâne fără implicaţii la nivel politic. De multe ori, acţiunea politică va fi influenţată de clişeele şi imaginile cu caracter etnic, care vor fi chemate să o legitimeze.

Aceste fenomene se regăsesc la toate naţiunile din zonă, în epoca respectivă, iar în spatele lor poate fi plasată, cu siguranţă, teoria herderiană referitoare la spiritul specific

1. Alexandru Papiu-Ilarian, *Istoria românilor din Dacia Superioară*, tom. I, ed. a II-a, Tipografia Gerold, Viena, 1852, pp. 224-225.

al popoarelor[1]. Potrivit acesteia, există o esenţă de natură metafizică, particulară, inconfundabilă, a fiecărei naţiuni. În acord cu teza respectivă, în procesul de construire a imaginilor reciproce, diferenţele vor fi socotite mult mai importante decât asemănările.

Desigur, astăzi putem teoretiza, afirmând că această perspectivă este eronată, şi putem fi aproape siguri că avem dreptate. Dar acest lucru ar însemna să extragem viziunea epocii respective din propriul ei context şi să o judecăm prin intermediul unei grile de valori care îi era străină şi pe care nici nu o cunoştea. Ceea ce putem afirma însă, fără a cădea în capcana prezenteismului, este că şocul modernizării, precum şi disoluţia treptată a formelor de solidaritate tradiţională au reprezentat cauzele principale atât în procesul de „inventare a poporului"[2], de edificare a propriei identităţi moderne, cât şi în cel de construire a imaginilor *celuilalt*, de cele mai multe ori în calitate de adversar[3].

În al doilea rând, dintr-o altă perspectivă, trebuie spus că imaginea modernă a maghiarilor cu privire la români venea pe fondul vechilor stereotipii şi imagini medievale. În acest sens, îşi spunea puternic cuvântul tradiţia unui anumit tip de convieţuire şi de percepere a celuilalt. Ea era fundamentată atât pe diferenţele sociale, religioase şi culturale, semnificative, existente între românii şi maghiarii din Transilvania, cât şi pe o memorie colectivă care a reţinut cu mare intensitate, dar a şi recreat adeseori, în imaginar, momentele de conflict dintre cele două comunităţi.

De exemplu, răscoalele ţărăneşti din anii 1437 şi 1514 au avut cu siguranţă, ca orice manifestări medievale similare, în primul rând un caracter social şi religios. Ele au creat o puternică imagine negativă, o tradiţie cărturărească, istoriografică şi chiar legislativă, vehementă ca atitudine, îndreptată împotriva răsculaţilor, acei *rustici infideles*, vituperaţi în textele medievale. Dar ea era în primul rând imaginea specifică unei elite sociale (şi nu etnico-naţionale), respectiv a nobilimii exasperate de răzvrătirile ţăranilor. Ulterior însă, *ţăranii* vor ajunge să fie identificaţi cu *românii*, analogie pe care o vor face atât maghiarii, cât şi intelectualii români. Raţionamentul lor nu se baza doar pe realitatea sociodemografică, ci şi pe felul în care romanticii români vor concepe „specificul" naţiunii lor: ruralitatea este, pentru ei, sinonimă cu românitatea, reprezintă esenţa specificului românesc; or, potrivit acestei versiuni, conflictul dintre nobili, majoritar maghiari, şi ţărani devine unul cu caracter etnico-naţional.

Revenind la imaginea maghiarilor despre români, trebuie spus că ea nu se baza numai pe asemenea interpretări, eronate sau imaginare, de natură imagologică, ci şi pe constatarea empirică, la îndemâna oricui, a marilor diferenţe *reale* existente. În special alteritatea religioasă, alăturată diferenţelor culturale şi de civilizaţie materială, de mod

1. Formulată la Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-1791; vezi Holm Sundhausen, *Der Einfluss der Herderschen Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie*, R. Oldenbourg, München, 1973; Victor Neumann, *Convergenţe spirituale*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1986, pp. 16-37, 177-206.
2. Vezi Claude Karnoouh, *L'invention du peuple. Chroniques de Roumanie. Essai*, Arcantère, Paris, 1990. Traducere românească: *Românii. Tipologie şi mentalităţi*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.
3. În conformitate cu teza cărţii lui Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, ediţie revăzută, Verso, Londra, 1991; *cf.* Sorin Mitu, *Geneza identităţii naţionale la românii ardeleni*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, pentru spaţiul românesc.

de trai şi de habitat – toate acestea au contribuit la conturarea unor stereotipii etnice solide încă din Evul Mediu.

Aşa este cazul identificării românilor cu ciobanii, crescătorii de oi, clişeu care implică şi alte conotaţii, relative la deplasarea lor perpetuă cu turmele, opusă caracterului statornic al maghiarilor, făuritori ai unei civilizaţii de tip occidental, feudală şi citadină. Indiferent de realitatea economică şi socială care stă sau nu în spatele acestei imagini, forţa ei incontestabilă este dovedită de faptul că până astăzi istoricii români, mai ales cei care aparţin istoriografiei tradiţionale şi „oficiale", sunt alergici la termeni cum ar fi „păstorit", „nomadism", „migraţie", folosiţi de istoriografia maghiară[1]. Resentimentele lor mărturisesc rezistenţa în timp şi forţa emoţională a acestei imagini, dezvăluie complexele de respingere sau chiar de inferioritate mascată pe care ea le generează. Ce ar putea fi rău în faptul că strămoşii românilor ar fi fost (şi) ciobani, istoricii respectivi ezită să ne mai spună. Când este vorba de *Miorița* şi de speculaţiile îndoielnice pe marginea baladei lui Alecsandri, totul este în regulă. Dar când aceleaşi idei sunt vehiculate de vreun istoric maghiar (*quod licet Iovis...*), evident, ele nu mai pot fi acceptate.

În orice caz, fără a căuta cu orice preţ similitudini senzaţionale, dar facile, te surprinde constatarea că acelaşi clişeu poate fi întâlnit şi în relatarea din *Chronicon Pictum Vindobonense*, potrivit căreia, în anul 1330, regele Ungariei, Carol Robert de Anjou, îl numea pe voievodul român Basarab „păstorul oilor sale"[2], şi la istoricul romantic Kővári László, care scrie că la 1848 maghiarii nu trebuiau să se teamă de români, aşa după cum nu se poate teme cineva de oile lor[3]. Chiar dacă formula din *Cronica pictată* poate fi considerată un simplu loc comun dintr-o naraţiune medievală, iar exprimarea lui Kővári era una care voia să scoată în evidenţă nu dispreţul la adresa românilor, ci slăbiciunea organizatorică şi socială care li se atribuia, totuşi clişeul ales pentru a-i caracteriza pe români rămânea acelaşi.

În Evul Mediu, stereotipiile etnice se fixau fie la nivelul creaţiei folclorice, orale – putând fi regăsite, de exemplu, în primele culegeri de proverbe populare publicate de intelectualii maghiari[4] –, fie la nivelul creaţiei culte, îndeosebi în scrierile istoriografice (de exemplu, la Anonymus, în secolul al XIII-lea[5], sau la Szamosközy, în secolul

1. Vezi Ştefan Pascu, Ştefan Ştefănescu (coord.), *The Dangerous Game of Falsifying History*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987.
2. *Chronicon Pictum Vindobonense*, în *Scriptores Rerum Hungaricarum*, ediţie îngrijită de Aemilius Jakubovich, Budapesta, 1937, vol. I, pp. 496-498.
3. *Apud* George Bariţ, *Părţi alese din istoria Transilvaniei*, ed. a II-a, Inspectoratul pentru Cultură, Braşov, 1994, vol. II, p. 224.
4. Dugonics András, *Magyar példabeszédek és jeles mondások* [*Proverbe şi maxime maghiare*], Szeged, 1820, pp. 10, 47, 84, 97, 127, 185-191, 163, 167, 199, 207, 298; *Magyar közmondások könyve* [*Cartea proverbelor maghiare*], Pesta, 1851, proverbele de la nr. 5915-5919.
5. Anonymus îi numeşte pe români şi pe slavi „cei mai sărmani oameni din toată lumea": *Habitatores terre illius viliores homines essent tocius mundi, quia essent Blasii et Sclavi, quia alia arma non haberent, nisi arcum et sagittas, et dux eorum Geleou minus esset tenax et non haberet circa se bonos milites ut auderent stare contra audatiam Hungarorum, quia a Cumanis et Picenatis multas iniurias paterentur*; vezi ediţia *Die* Gesta Hungarorum *des anonymen Notars. Die älteste Darstellung der ungarischen Geschichte*, hg. v. Gabriel Silagi, Sigmaringen, 1991, cap. 25, pp. 76-77.

al XVII-lea[1]), precum şi în culegerile de legi (*Tripartitum*, codificat de Werbőczy, în 1517, îi stigmatizează pe ţăranii care nu sunt încă identificaţi cu românii, dar este subliniat puternic clişeul „infidelităţii" lor, al lipsei de loialitate[2]; *Approbatae Constitutiones* şi *Compilatae Constitutiones*, în 1653 şi 1669, fac trimitere directă la trăsăturile negative atribuite românilor[3]).

În epoca modernă, la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi în prima jumătate a secolului al XIX-lea, aceste clişee tradiţionale sunt topite şi remodelate în creuzetul unei noi imagini etnice. Ea se fixează acum la nivelul culturii naţionale moderne, care modelează opinia publică, şi se difuzează în forma sa scrisă prin intermediul următoarelor tipuri de documente: (1) lucrările savante; (2) creaţia legislativă şi documentele cu caracter politic; (3) periodicele, calendarele şi almanahurile; (4) manualele şcolare. Din punctul de vedere al tematicii surselor în care apare, imaginea poate fi întâlnită mai des în: (a) lucrările de istorie, (b) descrierile geografico-etnografice, (c) scrierile social-politice şi ideologice, (d) creaţia beletristică, (e) relatările de călătorie, cărora li se adaugă (f) imaginile figurative, mai ales pictura artistică şi documentară.

Trebuie subliniată puternic constatarea că imaginea maghiarilor despre români nu este una care să ocupe un loc major în imaginarul social maghiar. Imaginea românilor despre maghiari, de exemplu, este mult mai importantă pentru cultura politică românească decât reprezentarea similară din mediul maghiar. Pentru maghiari, imaginea românilor, chiar atunci când se individualizează ca atare, nu reprezintă decât una dintre componentele „problemei naţionale" a Ungariei, un fragment din interesul manifestat faţă de naţionalităţile Ungariei, pe parcursul secolului al XIX-lea[4].

Să vedem, în continuare, câteva exemple de natură să ilustreze geneza acestei imagini. Principalii ideologi maghiari din prima jumătate a secolului al XIX-lea, atât din Ungaria propriu-zisă, cât şi din Transilvania, acordă, în scrierile lor, o anumită atenţie problematicii româneşti. Széchenyi István, Wesselényi Miklós, Kossuth Lajos sau Táncsics Mihály remarcă potenţialul numeric pe care îl reprezintă blocul etnic românesc, în contextul afirmării generale a „popoarelor Răsăritului", îndeosebi a celor slave[5]. Respectivii

1. Szamosközy István, *Erdély története* [*Istoria Ardealului*] *(1598-1599, 1603)*, ediţie îngrijită de Sinkovics István, Európa Könyvkiadó, Budapesta, 1977.
2. *Corpus Juris Hungarici. Magyar Törvénytár* [*Colecţie de legi maghiare*], Budapesta, 1899, vol. I, pp. 714-716.
3. *Corpus Juris Hungarici. 1540-1848-évi erdélyi törvények* [*Legi ardelene din anii...*], Budapesta, 1900, pp. 12, 22-24, 131; vezi şi traducerea românească din *Constituţiile Aprobate ale Transilvaniei (1653)*, ediţie îngrijită de Liviu Marcu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997, pp. 58-60, 231-232.
4. Pentru problema naţională în Ungaria epocii vezi Arató Endre, *A nemzetiségi kérdés története Magyarországon 1790-1848* [*Istoria problemei naţionale în Ungaria 1790-1848*], vol. I-II, Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1960; *A magyarországi nemzetiségek nemzeti ideológiája* [*Ideologia naţională a naţionalităţilor din Ungaria*], Budapesta, 1983; Spira György, *A nemzetiségi kérdés a negyvennyolcas forradalom Magyarországán* [*Problema naţională în Ungaria revoluţiei de la 1848*], Kossuth Könyvkiadó, Budapesta, 1980 (traducere engleză: *The Nationality Issue in the Hungary of 1848-49*, Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1992).
5. Vezi Széchenyi István, *A Kelet népe* [Popoarele Răsăritului], Pesta, 1841; Wesselényi Miklós, *Szózat a magyar és szláv nemzetiség ügyében* [*Apel în chestiunea naţiunii maghiare şi slave*], Leipzig, 1843; Táncsics Mihály, *Hunnia függetlensége* [*Independenţa Huniei*], Jena, 1847.

ideologi sunt îngrijoraţi de pericolul pe care l-ar reprezenta pentru Ungaria panslavismul, având în spate politica Rusiei ; în acest cadru, ei pun problema poziţiei românilor.

Pe de o parte, ei iau în calcul posibilitatea apropierii românilor de Rusia, pe filiera credinţei ortodoxe şi a altor similitudini de civilizaţie, care i-ar plasa, deopotrivă, în sfera unei identităţi comune răsăritene. Pe de altă parte însă, există o solidă linie de interpretare care încearcă să scoată în evidenţă caracterul „occidental", „european", atribuit de această dată românilor, ilustrat de originea lor latină[1], ca şi de credinţa greco-catolică a unei jumătăţi din populaţia românească a Transilvaniei.

În pofida conflictelor şi polemicilor existente între români şi maghiari, această interpretare venea, de fapt, în întâmpinarea ideilor intelectualilor români (fără ca ei să conştientizeze acest lucru), care subliniau, de asemenea, orientarea lor spre occidentul Europei, caracterul latin al originii şi culturii române, ca şi detaşarea şi diferenţierea lor faţă de slavi. Maghiarii legau această orientare occidentalizantă şi europenizantă a românilor de atragerea lor în sfera de influenţă maghiară, de „civilizarea" lor, prin maghiarizare, prin integrarea în structurile culturale ale Ungariei. Intelectualii români radicali, în schimb, se vor împotrivi cu vehemenţă maghiarizării politice şi culturale, dorind pentru naţiunea lor o cale de dezvoltare şi de modernizare distinctă, autonomă.

Exista, de asemenea, o puternică imagine a „bunului sălbatic" român, care implica atât lipsa de civilizaţie atribuită în mod tradiţional acestuia, cât şi potenţialul său pozitiv, capacitatea lui de a se integra, în spiritul dezideratelor politice maghiare, în peisajul politic şi cultural al Ungariei. În mai 1848, când izbucnirea revoluţiei punea problema atitudinii naţionalităţilor din Ungaria şi Transilvania în viitorul conflict al maghiarilor cu dinastia de Habsburg, ziaristul Pálffy Albert scria :

> Poporul român este bun şi fidel, liniştit, blând şi răbdător şi, în pofida oprimării, a rămas cinstit şi nestricat. Maghiarul nu se poate sprijini pe nici una dintre naţiunile conlocuitoare atât de sigur ca şi pe el. Românii sunt atraşi spre ruşi doar prin ritul răsăritean, dar sângele lor este apusean, ei sunt romani[2].

O atitudine mai complexă mărturisea Gorove István, în 1842, într-o carte consacrată problematicii naţionale din Ungaria, surprinzând atât trăsăturile „pozitive" atribuite românilor, cât şi „dificultăţile" pe care imaginea dedicată lor le ridică în faţa relaţiilor cu maghiarii :

> O rasă mai însemnată este cea valahă. Un popor liniştit, paşnic, blând, iertător şi recunoscător, dar, din cauza inculturii şi a sărăciei, cu atitudini servile. Nu va fi uşor să îi influenţăm din punct de vedere naţional, deoarece sărăcia şi ignoranţa lor îngreunează educaţia. În general, locuiesc în munţii răsăriteni şi sudici ai ţării noastre şi faţă de maghiari nu manifestă nici cea mai mică adversitate. Dacă din punct de vedere religios îi au ca lideri pe preoţii lor, nu au însă lideri din punct de vedere naţional. Faţă de statul nostru nu au avut niciodată un efect negativ, nu au o clasă industrială şi comercială, toată puterea lor stând în agricultură[3].

1. Ladislau Gyémánt, *Mişcarea naţională a românilor din Transilvania între anii 1790 şi 1848*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 71.
2. Pálffy Albert, în *Márczius Tizenötödike*, I, 1848, nr. 59, p. 236.
3. Gorove István, *Nemzetiség* [*Naţionalitate*], Pesta, 1842, pp. 91-92.

Clişeele vehiculate de Gorove, îndeosebi imaginea „carenţelor culturale" ale românilor (handicap care este însă remediabil), apar în multe alte descrieri ale românilor, care pun în lumină, în egală măsură, înapoierea şi potenţialul pozitiv care le sunt atribuite. Farkas Ádám scria în 1838:

> Nu există altă naţie atât de rămasă în urmă în privinţa culturii, dar cu atâtea tendinţe frumoase spre civilizaţie. Românii sunt dăruiţi de natură cu putere, talent şi înţelegere, sunt respectuoşi faţă de binefăcătorii lor, ascultători în faţa autorităţilor[1].

Geograful Dóczy József îi descrie şi el în termeni asemănători, în 1830:

> Românii sunt în general mai leneşi, deşi au minte bună; şi, dacă se străduiesc, devin oameni învăţaţi şi buni profesionişti. De altfel, preţuiesc onoarea adusă de o bună situaţie şi sunt slujbaşi foarte destoinici. Cauza principală a greşelilor de care sunt învinuiţi constă în ignoranţa şi în superstiţiile lor. Doar religia adevărată produce oameni adevăraţi[2].

Asemenea aprecieri maghiare concordau, de altfel, perfect cu imaginea prezentă la autorii saşi, de exemplu, la Michael Lebrecht ori la Joseph Benigni[3], sau chiar cu clişeele, extrem de puternice, ale autoimaginii româneşti[4].

Se poate însă aprecia că, dacă imaginea „bunului sălbatic" reprezenta o constantă a receptării, asumată în raport cu orice populaţie aflată în condiţii socioculturale similare cu cele în care trăiau românii, în schimb, consideraţiile lansate de autorii maghiari cu privire la caracteristicile culturale româneşti furnizau o interpretare originală şi specifică. Ideologia politică maghiară de la începutul epocii moderne surprindea, într-un moment atât de timpuriu, această dublă caracteristică atribuită românilor în mai toate auto- şi heteroreprezentările etnice: românii, ca civilizaţie aşezată între Orient şi Occident, supusă influenţelor şi chemărilor venite din ambele direcţii. Aprecierea măsurii în care ei vor înclina într-o direcţie sau în cealaltă va fi dată, şi în cazul maghiarilor, de necesităţile politice ale momentului de a-i plasa într-o tabără sau alta, de partea progresului sau a tradiţiei, ca aliaţi sau ca adversari.

Analiza imaginii maghiarilor cu privire la români pune în evidenţă funcţia paradoxală pe care o joacă aceasta în relaţia dintre cele două comunităţi. Deşi ea conţine şi numeroase aspecte „pozitive" sau „neutre", ele nu vor fi apreciate ca atare de către români; dimpotrivă, vor stimula reacţii polemice şi un război reciproc al „imaginilor adversarului". Cauza acestei neînţelegeri de fond o constituie lipsa de comunicare şi de comprehensiune reală, deoarece fiecare îl apreciază pe celălalt în primul rând prin filtrul

---

1. Farkas Ádám, „Die Bergstadt Zalathna", în *Blätter für Geist, Gemüth und Vaterlandskunde*, II, 1838, nr. 3, pp. 17-18.
2. Dóczy József, *Európa tekintete jelenvaló természeti, műveleti és kormányi állapotjában*, Wien, 1829-1830, vol. IX, pp. 355-357, 365-407.
3. [Michael Lebrecht], *Über den National-Charakter der in Siebenbürgen befindlichen Nationen*, Wien, 1792; Joseph Benigni von Mildenberg, *Handbuch der Statistik und Geographie des Großfürstenthums Siebenbürgen*, Hermannstadt, 1837. Vezi Klaus Heitmann, *Das Rumänenbild im deutschen Sprachraum 1775-1918. Eine imagologische Studie*, Köln-Wien, 1985 (traducere românească: *Imaginea românilor în spaţiul lingvistic german*, Editura Univers, Bucureşti, 1995).
4. Vezi Sorin Mitu, *op. cit.*, cap. „Dimensiunea negativă a imaginii de sine".

unei imagini distorsionante, şi nu prin intermediul unei înţelegeri mai directe. Iar această lipsă de comunicare reală – de altfel, un fenomen obişnuit în comunicarea socială – are drept cauză importantă, la origini, nu numai conflictele ivite pe parcursul istoriei, ci şi diferenţele reale de civilizaţie, mentalitate, orientare politică, existente între români şi maghiari. De aceea, teoretic vorbind, apropierea celor două entităţi trebuie să aibă la bază atât relativizarea imaginilor despre celălalt, înţelegerea şi tolerarea diferenţei, cât şi atenuarea acelor diferenţe care blochează comunicarea. Cu alte cuvinte: integrarea celor două comunităţi într-un spaţiu comun de civilizaţie.

4. Istorici maghiari despre răscoala lui Horea

Analiza care urmează vizează două obiective principale. În primul rând, prezentarea şi analiza critică a unor scrieri istoriografice mai puţin cunoscute referitoare la răscoala lui Horea, aparţinând autorilor maghiari care au abordat subiectul începând cu anii răscoalei şi până către 1860. În al doilea rând, avem în vedere judecarea acestor scrieri dintr-o perspectivă comparativă, discutarea modului în care au fost valorizate, sub raport politic, etic şi ideologic, diferitele tradiţii justificative pe care răscoala le-a generat în posteritate.

4.1. *Istoriografia problemei*

Desigur, răscoala lui Horea reprezintă, mai întâi, un *subiect istoric* bine conturat şi îndelung frecventat. Interesul ştiinţific pe care l-a suscitat este probat de numărul mare de scrieri istorice şi publicaţii de izvoare apărute pe parcursul a două secole, de existenţa unei bibliografii analitice[1], a unui corpus de surse narative şi documentare[2], precum şi a monografiei semnate de David Prodan[3], considerată una dintre cele mai valoroase lucrări istorice româneşti din toate timpurile. Recent, istoriografia subiectului s-a îmbogăţit cu volumul consacrat de Gheorghe Gorun violenţelor sociale din Monarhia Austriacă[4], cea mai reuşită interpretare modernă dedicată răscoalei şi prima lucrare ce reuşeşte să abandoneze perspectiva justificativă la adresa acesteia.

Răscoala lui Horea reprezintă apoi şi un *subiect istoriografic* nu mai puţin interesant, care a atras atenţia specialiştilor. Pompiliu Teodor a abordat întreaga istoriografie a

1. Gheorghe Bartoş, *Răscoala lui Horea. Bibliografie analitică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976. Contribuţiile apărute după această dată sunt catalogate în *Bibliografia istorică a României*, vol. V, pp. 168-169, vol. VI, pp. 198-200, vol. VII, pp. 239-242, vol. VIII, p. 153.
2. Ştefan Pascu (coord.), *Izvoarele răscoalei lui Horea*, Seria A. *Diplomataria*, vol. I-VI, Editura Academiei, Bucureşti, 1982-1993; Seria B. *Izvoare narative*, vol. I-III, Editura Academiei, Bucureşti, 1983-1984.
3. David Prodan, *Răscoala lui Horea*, vol. I-II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979; o ediţie revăzută, la aceeaşi editură, în 1984.
4. Gheorghe Gorun, *Reformismul austriac şi violenţele sociale din Europa Centrală. 1750-1800*, Editura Muzeului Ţării Crişurilor, Oradea, 1998.

răscoalei într-un studiu de sinteză[1], Ştefan Pascu a efectuat istoricul cercetărilor ca preambul la propria monografie[2] (aşa cum au mai făcut-o, la timpul lor, Nicolae Densuşianu[3] şi David Prodan[4]) şi s-a ocupat de istoria publicării surselor relative la răscoală[5], Nicolae Edroiu a analizat istoriografia europeană dedicată subiectului, în contextul preocupărilor sale cu privire la „ecoul" răscoalei în străinătate[6].

În spatele acestui interes ştiinţific pentru răscoală şi istoriografia ei se conturează cu claritate şi un fundal *ideologic* extrem de complex. Răscoala lui Horea şi istoria ei legitimează şi incriminează, produc tradiţii justificative şi imagini ale adversarului, creează identitate şi simboluri sociale pentru uzul colectivităţii, reprezintă o sursă inepuizabilă de putere simbolică pentru istorici sau politicieni.

Aceste valenţe ideologice nu au scăpat nici ele atenţiei cercetătorilor. Sunt de amintit, mai întâi, lucrările dedicate mitizării şi ideologizării figurii lui Horea la nivelul folclorului[7], al publicisticii[8], al literaturii ficţionale[9] sau al reprezentărilor plastice[10]. Ştefan Pascu şi alţi istorici marxişti au cheltuit multă energie în fastidioasa lor dezbatere cu privire la „caracterul" mişcării lui Horea[11], etichetată drept „revoluţie"[12]; este adevărat, demersul

1. Pompiliu Teodor, „Istoriografia răscoalei lui Horea", în volumul Nicolae Edroiu, Pompiliu Teodor (coord.), *Răscoala lui Horea (1784). Studii şi interpretări istorice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984, pp. 7-75; republicat în volumul Pompiliu Teodor, *Istorici români şi probleme istorice*, Fundaţia Culturală „Cele Trei Crişuri", Oradea, 1993, pp. 103-167.
2. Ştefan Pascu, *Revoluţia populară de sub conducerea lui Horea*, Editura Militară, Bucureşti, 1984, cap. 2: „Izvoare şi istoriografie", pp. 30-56.
3. Nicolae Densuşianu, *Revoluţiunea lui Horia în Transilvania şi Ungaria. 1784-1785*, Tipografia Carol Göbl, Bucureşti, 1884, pp. 6-24: „Literatura revoluţiunii"; pp. 25-28: „Fontânile istorice ale revoluţiunii".
4. David Prodan, *Răscoala lui Horia în comitatele Cluj şi Turda*, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1938, pp. 3-15: „Stadiul cercetărilor şi contribuţia lucrării de faţă".
5. Ştefan Pascu, „The Publication of Sources concerning the Horea's Revolt", *Rumanian Studies*, I, 1970.
6. Nicolae Edroiu, *Răsunetul european al răscoalei lui Horea (1784-1785)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976.
7. Nicolae Edroiu, „Răscoala lui Horea în folclorul românesc (Preocupări de cercetare a folclorului răscoalei)", *Apulum*, X, 1972, pp. 313-325; Ovidiu Bîrlea, Ioan Şerb (coord.), *Horea şi Iancu în tradiţiile şi cântecele poporului*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1972; Florian Dudaş, *Răscoala lui Horea în tradiţia poporului*, Editura Albatros, Bucureşti, 1984.
8. Nicolae Edroiu, *Horea în publicistica românească de acum un veac*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1985.
9. Maria Platon, „Mitul lui Horia în literatura română", în volumul Nicolae Edroiu, Pompiliu Teodor (coord.), *op. cit.*, pp. 253-267.
10. Octavian Beu, *Răscoala lui Horia în arta epocei*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1935; Mircea Ţoca, „Două secole de reprezentări în artele plastice", în volumul Nicolae Edroiu, Pompiliu Teodor (coord.), *op. cit.*, pp. 226-252.
11. Ştefan Pascu, *Revoluţia populară...* (vezi nota 2, p. 246), cap. 1: „Cuvânt de lămurire: răscoală sau revoluţie?", pp. 12-29; Al. Constantinescu, „O revoluţie a ţărănimii: răscoala lui Horea", *Viaţa Românească*, XXIII, 1980, nr. 10, pp. 39-45; Ştefan Ştefănescu, „1784: răscoală sau revoluţie?", *Revista de istorie*, 1981, nr. 7, pp. 1359-1361; Constantin Corbu, „1784 - răscoală sau revoluţie?", *Anale de istorie*, XXIX, 1983, nr. 3, pp. 125-133.
12. Dispută tipic ideologică, pe care o regăsim şi în cazul altor momente din istoria României: 1821, 1944, 1989.

respectiv prelungeşte un interes „terminologic" (de fapt, cu substrat ideologic) mult mai vechi, pe care îl regăsim şi la Nicolae Densuşianu (1884) sau chiar la Al. Sterca Şuluţiu (1860), precum şi în cazul istoricilor maghiari sau al lui J.-P. Brissot (1785).

Dacă o atare problematică, vorbind exclusiv din interiorul unei perspective justificative, reprezintă mai mult un *subiect* de analiză pentru cercetările interesate de manipularea ideologică a tradiţiei răscoalei lui Horea, pot fi menţionate însă şi studii propriu-zise, unele remarcabile, care abordează asemenea subiecte.

Alexandru Ciorănescu şi Pompiliu Teodor analizează scrierile lui J.-P. Brissot, punând în evidenţă critica despotismului luminat şi justificarea revoluţiei pe care le ocazionează tema răscoalei lui Horea încă din anii de început ai „revoluţiei democratice"[1]. Ladislau Gyémánt studiază funcţia justificativă a tradiţiei răscoalei în prima jumătate a secolului al XIX-lea ardelean, atât la nivelul nobilimii maghiare şi al autorităţilor Principatului, cât şi la cel al elitei româneşti[2]. În fine, Katherine Verdery abordează istoriografia răscoalei lui Horea în contextul modalităţilor de producere a istoriei în anii regimului Ceauşescu, relevând maniera subtilă în care disputele din jurul acestui subiect au servit legitimării puterii, uneori chiar în pofida intenţiilor manifeste ale istoricilor în cauză[3].

Pornind din acest context bibliografic şi metodologic, studiul de faţă are ca scop valorificarea unui tronson al istoriografiei răscoalei prea puţin cunoscut până acum şi care poate fi semnificativ din punctul de vedere al reflectării problematicii româneşti în scrierile istorice maghiare.

Dintre autorii maghiari care au abordat tema în discuţie la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi în prima jumătate a celui următor, studiile istoriografice, cum ar fi cel al lui Pompiliu Teodor, îl reţin îndeosebi pe Benkő József[4], în calitatea lui de prim istoric aplecat asupra răscoalei[5]. Pe urmă, se trece direct la cercetătorii de după 1860, care fac deja trecerea de la romantism la „istoria critică", şi cărora le aparţin primele monografii ştiinţifice publicate ale răscoalei. Este cazul lui Teleki Domokos[6] şi al lui Szilágyi Ferenc[7], analizaţi minuţios în studiul pomenit[8]. Mai pot fi amintite câteva menţiuni

1. A.C. Gorgan (Al. Ciorănescu), „J.-P. Brissot et les Roumains de Transylvanie", *Revue des Études Roumains* (Paris), I, 1953, pp. 161-175; Pompiliu Teodor, *Interferenţe iluministe europene*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984, pp. 156-173: „Spiritul revoluţiei americane, J.-P. Brissot şi răscoala lui Horea".
2. Ladislau Gyémánt, „Funcţionalitatea tradiţiei răscoalei lui Horea în viaţa social-politică a Transilvaniei (până la revoluţia de la 1848)", în volumul Nicolae Edroiu, Pompiliu Teodor (coord.), *op. cit.*, pp. 200-225.
3. Katherine Verdery, *Compromis şi rezistenţă. Cultura română sub Ceauşescu*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, cap. VI: „Istoriografia partinică: răscoala lui Horea şi producerea istoriei", pp. 205-248.
4. Benkő József, *Erdélyi oláh nemzet képe* [*Icoana naţiunii române din Transilvania*], Tipografia Pátzko Ferenc Ágoston, Pozsony, 1785; ediţie critică şi traducere românească în *Izvoarele răscoalei lui Horea*, Seria B. *Izvoare narative*, vol. I, Editura Academiei, Bucureşti, 1983, pp. 384-409.
5. Pompiliu Teodor, „Istoriografia răscoalei..." (vezi nota 1, p. 246), p. 9, respectiv p. 105.
6. Teleki Domokos, *A Hóra-támadás története* [*Istoria răscoalei lui Horea*], Ráth Mór, Pesta, 1865.
7. Szilágyi Ferenc, *A Hóra-világ Erdélyben* [Lumea (vremurile) lui Horea în Ardeal], Athenaeum-nyomda, Pesta, 1871.
8. Pompiliu Teodor, *op. cit.*, pp. 20-22, 24-30, respectiv pp. 115-117, 119-125.

aparţinând istoricilor Nicolae Edroiu[1] şi Ştefan Pascu[2], referitoare la scrieri istorice maghiare de la începutul secolului al XIX-lea.

În ceea ce priveşte publicaţiile de izvoare, o parte însemnată a memorialisticii maghiare cu privire la revoluţie este cuprinsă în corpusul *Izvoarele răscoalei lui Horea*[3], la care se adaugă lucrarea lui Magyari András consacrată reflectării răscoalei în sursele de epocă[4].

Nici în istoriografia maghiară nu a existat o atenţie mai deosebită faţă de subiectul care ne interesează, fiind de amintit doar lucrările ce tratează cadrul istoriografic general al perioadei, cum sunt cele ale lui Lékai Lajos, referitoare la scrisul istoric din intervalul 1790-1830[5], monografiile dedicate de Márki Sándor şi Pamlényi Ervin lui Horváth Mihály[6], precum şi cele două volume consacrate de R. Várkonyi Ágnes perioadei de trecere de la istoriografia romantică la pozitivism[7]. Veress Endre, în *Bibliografia româno-ungară*, cuprinde o serie de trimiteri la pasaje despre răscoala lui Horea, prezente în publicaţii din intervalul 1785-1878[8].

4.2. *Corpusul de texte analizat*

Dacă alcătuim un mic corpus al lucrărilor maghiare cu caracter istoric, din perioada vizată, care conţin referiri la subiectul nostru, putem distinge, în mare, trei categorii aparte de asemenea scrieri.

În primul rând, este vorba de însemnări personale, relatări, dări de seamă, cronici versificate, jurnale sau memorii, aparţinând contemporanilor răscoalei. Debutând cu lucrarea citată a lui Benkő József, alcătuită în 1785[9], aceste mărturii cunosc două momente de vârf. Primul acoperă, după cum este firesc, anii imediat următori răscoalei, mai ales intervalul 1785-1787, în care sunt redactate lucrările lui Gyulai Ferenc, Rettegi György, Szirmai Antal, Szantó György, Homorodszentpéteri Cseke József etc.[10]. Al doilea moment se plasează la trei-patru decenii după răscoală, când o serie de martori

1. Nicolae Edroiu, *Răsunetul european...* (vezi nota 6, p. 246), pp. 201-202.
2. Ştefan Pascu, *Revoluţia populară...* (vezi nota 2, p. 246), pp. 34-39.
3. Vezi *supra*, nota 2, p. 245.
4. Magyari András, *A Horea vezette 1784. évi parasztfelkelés a források tükrében* [*Răscoala ţărănească din 1784 condusă de Horea în lumina izvoarelor*], Editura Kriterion, Bucureşti, 1984.
5. Lékai Lajos, *A magyar történetírás 1790-1830* [*Scrisul istoric maghiar 1790-1830*], Budapesta, 1942.
6. Márki Sándor, *Horváth Mihály (1809-1878)*, Magyar Törtenélmi Társulat, Budapesta, 1917; Pamlényi Ervin, *Horváth Mihály*, Művelt Nép, Budapesta, 1954.
7. R. Várkonyi Ágnes, *A pozitivista történetszemlélet a magyar történetírásban* [*Concepţia istorică pozitivistă în scrisul istoric maghiar*], vol. I-II, Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1973.
8. Andrei Veress, *Bibliografia româno-ungară. Românii în literatura ungară şi ungurii în literatura română*, vol. II (1781-1838), vol. III (1839-1878), Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1931-1935.
9. Vezi *supra*, nota 4, p. 247.
10. *Izvoarele răscoalei lui Horea*, seria B. *Izvoare narative*, vol. I, pp. 59-62, 326-378, 410-434; vol. II, pp. 50-114.

oculari, ajunşi la vârsta senectuţii, ţin să reitereze amintirea „lumii lui Horea", fixându-şi memoriile pe hârtie. Este cazul lui Jankovits Miklós, al lui Bajesdi Vitán Sándor şi Göttfy Borbála[1].

La un anumit nivel de lectură, lucrările respective transmit viziunea autojustificativă a nobilimii, în raport cu ridicarea ţărănimii şi reprimarea acesteia, ca şi cu politica lui Iosif al II-lea. În pofida tensiunilor existente între tradiţionalismul nobilimii şi reformismul imperial, imaginea potrivit căreia împăratul ar fi responsabil, cel puţin parţial şi indirect, de izbucnirea răscoalei, este dezminţită însă de aproape toate relatările[2]. Chiar dacă, pe de o parte, imaginea în cauză este întreţinută subtil prin consemnarea nelipsită a zvonurilor care o acreditează, de natură să arunce totuşi o umbră de îndoială, pe de altă parte însă, negarea responsabilităţii lui Iosif al II-lea este mereu subliniată; faptul se explică atât ca mostră firească de obedienţă, mai ales în timpul vieţii împăratului, dar şi ca încercare de a bloca transformarea amintirii sale, după aceea, într-un simbol al rezervelor imperiale faţă de nobilimea maghiară.

Dar dincolo de aceste aspecte, poate prea complicate pentru a reţine atenţia unui public mai larg, relatările contemporane şi memorialistice transmit îndeosebi sentimentul de teamă în faţa răscoalei, imaginea atrocităţilor prilejuite, amintirea ameninţării cumplite a distrugerii maghiarimii, potenţată atât de credibil de mărturiile individuale, care impresionează, ale celor ce au avut de suferit.

Aceste impresii sunt încadrate într-un context explicativ care pune accentul pe caracterul turbulent, subversiv al românilor, manipulaţi adeseori de preoţii lor. 1784 apare ca o repetare a ceea ce s-a întâmplat la 1437, în timpul lui Doja Secuiul, sau cu ocazia intrării lui Mihai Viteazul în Transilvania, dovedind încă o dată pericolul pe care îl reprezintă aplecarea spre răzvrătire a românilor, dar şi a ţărănimii, în ansamblul ei. Se justifică astfel încă o dată necesitatea vigilenţei şi a măsurilor de prevenire, prin reprimare şi pedepse exemplare, a unor tulburări care pot reapărea oricând. Un asemenea raţionament va motiva încă o dată represiunea, pe coordonatele aceleiaşi mentalităţi şi tradiţii nobiliare, în timpul revoluţiei de la 1848.

A doua categorie de lucrări este reprezentată de manualele şcolare (precum şi alte lucrări similare cu caracter de informare şi popularizare) în care apare momentul răscoalei. Este cazul popularei lucrări a lui Losontzi István, *Mică oglindă triplă*[3], care a cunoscut numeroase ediţii la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi în prima jumătate a celui următor, al manualelor de istorie pentru cursul primar sau mediu editate de P. Csorja Ferenc[4] şi

1. *Ibidem*, vol. II, pp. 211-278.
2. O excepţie destul de transparentă este aceea a bătrânului nobil Rettegi György (1785). Faptul că, în timpul execuţiei, lovitura de graţie i-a fost dată lui Horea „prea repede" i se pare o dovadă în plus că împăratul nu era străin de ideea distrugerii nobilimii maghiare! *Ibidem*, vol. I, pp. 420-421.
3. Losontzi István, *Hármas kis tükör* [*Mică oglindă triplă*], Tipografia Landerer, Pozsonyban és Pesten, 1808, pp. 214-215.
4. P. Csorja Ferenc, *Hazai és közönséges história* [*Istorie a patriei şi generală*], Tipografia Colegiului Reformat, Marosvásárhely, 1830, p. 43.

Kőváry László[1], al manualului de istorie universală al lui Ajtay Sámuel[2] ori a cronologiei Ungariei alcătuite de Petrovits Fridrik Kerestély[3].

În această categorie de lucrări, pasajele cu privire la răscoală sunt formulate extrem de lapidar, dar impactul acestora în conştiinţa publică este invers proporţional cu dimensiunile lor, manualele şcolare reprezentând un instrument ideal pentru producerea şi fixarea de reprezentări sociale şi clişee. Şi aici, imaginea rezultată este una negativă, răzvrătirea românilor integrându-se în imaginarul social ca

Lumea sălbatică a lui Horea[4],
Al cărei preţ a fost însă bine plătit
De către Horea şi Cloşca[5],

după cum versifică în manualul său pentru şcolile primare Kőváry László[6]. Prin intermediul unor asemenea lucrări, tradiţia nobiliară „oficială", ca şi memoria colectivă terifiată de atrocităţile răscoalei se încorporează la nivelul unei culturi naţionale moderne, propagată prin şcoală.

În fine, a treia categorie de surse care ne interesează este constituită de lucrările istorice propriu-zise, care pot fi considerate scrieri ştiinţifice în raport cu standardele epocii. Este vorba îndeosebi de sinteze de istorie a Ungariei sau Transilvaniei, cum sunt cele semnate de Katona István[7], Budai Ézsaiás[8], Aranyosrákosi Székely Sándor[9], Horváth Mihály[10] şi Kőváry László[11], sau de biografiile dedicate personalităţii lui Iosif al II-lea, semnate de Péczeli József[12] şi Czövek István[13].

1. [Kőváry László], *Györke Erdélyt utazza* [*Györke călătoreşte prin Ardeal*], Tipografia Tilsch János, Kolozsvár, 1848, p. 26; *Györke históriája Erdélyről* [*Istoria lui Györke despre Ardeal*], Tipografia Stein János, Kolozsvár, 1867, p. 62.
2. Ajtay Sámuel, *A világ történetei a teremtéstől fogva a legújabb időkig* [*Istoriile lumii, de la Geneză la timpurile cele mai recente*], vol. II, Tipografia Trattner, Pesta, 1814, p. 114.
3. Petrovits Fridrik Kerestély, *Magyarország történetei időszaki táblákban* [*Istoriile Ungariei în tabele periodice*], Tipografia Trattner, Pesta, 1830, tab. 22-23.
4. Formula *Hóra-világ* („lumea [în sens de: vremurile] lui Horea") va rămâne ca denumire a răscoalei în cultura maghiară a secolului al XIX-lea, chiar şi în cazurile în care judecata asupra sa nu va fi atât de aspră (vezi monografia extrem de serioasă şi echilibrată a lui Szilágyi Ferenc, intitulată *A Hóra-világ Erdélyben*).
5. Versurile lui Kőváry sunt, desigur, o replică ironic-justiţiară la deviza atribuită lui Horea, rămasă în folclor şi colportată mereu de autorii maghiari: „Horea bea şi hodineşte/ Ţara plânge şi plăteşte".
6. [Kőváry László], *Györke históriája...* (vezi nota 1. p. 250), p. 62.
7. Stephanus Katona, *Historia Critica Regum Hungariae*, vol. XXI, Tipografia Universităţii, Buda, 1810, pp. 406-409, 431-435.
8. Budai Ésaiás, *Magyarország históriája* [*Istoria Ungariei*], vol. III, Tipografia Csáthy György, Debrecen, 1812, p. 210.
9. Aranyosrákosi Székely Sándor, *Erdélyország történetei hiteles kútfőkből* [*Istoriile Ardealului după izvoare autentice*], Tipografia Liceului Academic, Kolozsvár, 1845, p. 216.
10. Horváth Mihály, *A magyarok története* [*Istoria maghiarilor*], vol. IV, Tipografia Colegiului Reformat, Pápa, 1846, pp. 85-98.
11. Kőváry László, *Erdély történelme* [*Istoria Transilvaniei*], vol. VI, Tipografia Ráth Mór, Pesta, 1866, pp. 140-146.
12. Pétzeli József, *II. József életének rövid leírása* [*Descrierea pe scurt a vieţii lui Iosif al II-lea*], Tipografia Wéber Simon Péter, Komárom, 1790, pp. 18-23.
13. Czövek István, *II-dik József császár élete és tettei* [*Viaţa şi faptele lui Iosif al II-lea*], Tipografia Trattner, Pesta, 1816, p. 136.

În asemenea lucrări putem întâlni o informaţie mai bogată cu privire la răscoală, o selecţie şi o critică a izvoarelor, o tratare sistematică. Se remarcă *Istoria Ardealului* a lui Kővári László, care oferă expunerea cea mai amplă cu privire la condiţiile izbucnirii răscoalei, desfăşurarea şi înăbuşirea ei, doleanţele răsculaţilor, profilul lui Horea etc.[1], sau *Istoria maghiarilor* a lui Horváth Mihály, cel mai important istoric al perioadei, care problematizează într-un mod cu totul nou cauzele răscoalei, identificându-le, în spiritul istoriografiei sociale romantice, în proasta întocmire a relaţiilor agrare.

Imaginea de ansamblu a răscoalei, degajată din aceste lucrări, conţine, de asemenea, în mod cert, o componentă negativă importantă. Chiar în acele scrieri în care se vorbeşte despre păcatele nobilimii, iar situaţia grea a ţăranilor români este privită cu înţelegere, faptele lor reprobabile sunt explicate, dar nu sunt scuzate.

4.3. *Tradiţii justificative şi perspective ideologice*

În scrierile istoricilor maghiari (la fel ca în cazul românilor, germanilor sau al altora), răscoala apare sub denumiri diferite, aspect remarcat şi de Ştefan Pascu[2]. Aceste nuanţe terminologice acoperă anumite atitudini şi reprezentări cu privire la evenimentele respective.

Iniţial, răscoala este numită în mod frecvent *támadás*[3] („atac", „ridicare"), ceea ce sugerează nu atât amploarea, extensia răscoalei, cât impactul ei intens şi fulgerător, caracterul de izbucnire violentă cu consecinţe dramatice. Oarecum similară este şi denumirea de *zenebona*[4] („tumult", „gălăgie", „gâlceavă"), care face trimitere, la fel ca *támadás*, nu atât la un fenomen cu dimensiuni ample şi bine conturate, cât la o agitaţie şi zguduire socială intensă, dar oarecum indefinită. Termenul românesc de „tumult" îl întâlnim şi la Ioan Monorai, în 1820[5].

Caracterizarea evenimentelor drept „răscoală" poate fi întâlnită şi ea în mod frecvent, dispusă însă pe o arie sinonimică întinsă. La fel ca în limba română, unde, în majoritatea contextelor, termenii de „răscoală", „răzmeriţă", „revoltă", „rebeliune", „sediţiune" etc. nu prezintă diferenţe semantice semnificative, şi în maghiara epocii „răscoala" poate fi denumită în mai multe feluri, iar diferenţele dintre termenii respectivi erau adeseori nerelevante sau ţineau, pur şi simplu, de contextul stilistic.

Putem reţine trei termeni relativ sinonimi pe care îi folosesc istoricii maghiari ce caracterizează evenimentele de la 1784 drept „răscoală": *zendülés*, *lázadás* şi *felkelés*.

Denumirea de *zendülés* sau *felzendülés*[6] („răscoală", „răzvrătire", „ridicare împotriva cuiva") pare a avea totuşi o nuanţă peiorativă suplimentară, în raport cu *lázadás* („răscoală", „răzvrătire"), dacă ţinem cont de faptul că singurul care foloseşte acest ultim termen (*lázadás*) este Horváth Mihály, autorul cel mai echilibrat în judecarea evenimentelor[7].

1. Are şi avantajul de a beneficia de apariţia, cu un an înainte, a primei monografii a răscoalei, semnată de Teleki Domokos (vezi nota 6, p. 247).
2. Ştefan Pascu, *Revoluţia populară*... (vezi nota 2,p. 246), pp. 14-17.
3. Budai Ésaiás, *op. cit.*, p. 210; Ajtay Sámuel, *op. cit.*, vol. II, p. 114; Jankovits Miklós, în *Tudományos Gyűjtemény*, II, 1821, p. 73; P. Csorja Ferenc, *op. cit.*, p. 43.
4. Losontzi István, *op. cit.*, p. 214.
5. *Izvoarele răscoalei...*, seria B., vol. II, pp. 206-207.
6. Pétzeli József, *op. cit.*, p. 18; Kővári László, *op. cit.*, p. 140.
7. Horváth Mihály, *op. cit.*, p. 85.

Termenul de *felkelés*, care va deveni în secolul XX denumirea standard pentru orice „răscoală ţărănească" în terminologia canonizată a marxismului, deşi are aceeaşi accepţiune ca *zendülés* sau *lázadás*, adică „răscoală", „revoltă", pare a se preta însă încă din epocă la o nuanţare mai favorabilă, deoarece el nu are doar sensul de „ridicare împotriva ordinii constituite", ci, în general, pe acela de „ridicare", „sculare"[1]. Or, o asemenea „ridicare" poate dobândi şi un sens pozitiv, în funcţie de felul în care valorizăm entitatea împotriva căreia se îndreaptă „răscoala". „Ridicarea" nobilimii în arme pentru apărarea patriei, „insurecţia nobiliară" (inclusiv cea de la 1784!), poartă tot denumirea de *felkelés* (*nemesi felkelés*)[2]. Din acest punct de vedere, este interesantă denumirea (*jobbágyfelkelés*)[3] folosită de Rettegi György, la 1785, prin care răscoala ţăranilor este contrapusă „insurecţiei nobiliare" (*nemesi felkelés*).

În fine, există o a treia categorie de termeni care denumesc răscoala, prin care se pune un accent suplimentar pe dimensiunile şi semnificaţiile mai ample pe care i le atribuie, pe contestarea globală pe care răscoala ar fi asumat-o în raport cu ordinea socială şi „naţională" tradiţională din Transilvania. Întâlnim mai întâi denumirea de *oláh pórhada*[4] („oaste ţărănească [plebeiană] românească" sau „războiul ţărănesc al românilor"), apoi pe cea de „război" (*háború*)[5], în fine, cea de „lume a lui Horea" (*Hóra-világ*)[6], denominaţie care se va generaliza şi ale cărei sensuri vor exprima cel mai bine reprezentarea răscoalei în imaginarul maghiar de la începutul epocii moderne: răscoala ar fi încercat să întroneze o nouă „lume" în Transilvania, sălbatică, primitivă, bazată pe distrugerea fizică a realităţilor anterioare, o lume asociată cu numele lui Horea şi, în egală măsură, cu cel al românilor.

În afara lui Horváth Mihály, toţi istoricii maghiari ai perioadei condamnă în mod categoric şi prezintă în culorile cele mai sumbre răscoala românilor din 1784. Acest lucru se datora şi timpului scurt care despărţea relatarea istorică de desfăşurarea evenimentelor, împrejurare care limita reflecţia teoretică şi analiza detaşată, în favoarea comemorării şi consemnării unor fapte şi impresii zguduitoare.

Deşi recunosc că „atacul lui Horea fusese, de fapt, un război ţărănesc, care urmărea nimicirea puterii nobililor şi a stăpânilor de pământ"[7] (deci cu o motivaţie socială bine definită), istoricii maghiari atrag mereu atenţia asupra faptului că printre victimele răscoalei nu s-au numărat numai nobili, ci şi numeroase persoane absolut inocente, fără nici o legătură cu resentimentele sociale ale răsculaţilor: femei, bătrâni şi copii. Dincolo de declaraţiile şi intenţiile explicite ale răzvrătiţilor, acest argument motivează în ochii istoricilor ideea că răscoala a fost îndreptată împotriva întregii naţiuni maghiare.

Violenţa, sălbăticia răscoalei apar ca fiind cu mult mai importante decât explicaţiile sociale de natură – eventual – să le motiveze. Răsculaţii români sunt consideraţi „sălbatici,

1. Szabó T. Attila (coord.), *Erdélyi magyar szótörténeti tár* [*Dicţionar istoric al lexicului maghiar din Transilvania*], vol. III, Editura Kriterion, Bucureşti, 1982, *sub voce* „felkelés".
2. Victor Cheresteşiu, Anton Valentiny, *Dicţionar român-maghiar şi maghiar-român*, partea a II-a, vol. I, *sub voce*.
3. *Apud* Ştefan Pascu, *op. cit.* (vezi nota 2, p. 246), p. 14.
4. Petrovits Fridrik Kerestély, *op. cit.*, tab. 22-23; Aranyosrákosi Székely Sándor, *op. cit.*, p. 216.
5. Kővári László, *apud* Ştefan Pascu, *loc. cit.*
6. Kővári László, *Györke históriája...*, ed. cit., p. 62.
7. Jankovits Miklós, *op. cit.* (vezi nota 3, p. 251), p. 76; în termeni asemănători se exprimă şi Pétzeli József, *op. cit.*, p. 20.

fără sentimente şi omenie"[1], „hoţi şi leneşi"[2], constituie „o adunătură de tâlhari a unor fii de tigri"[3], înfăptuiesc „omoruri şi distrugeri cumplite în rândurile poporului maghiar ardelean"[4], jefuiesc şi incendiază[5], „făcând mai multe pagube decât turcii invadatori"[6].

Dincolo de consemnarea atrocităţilor, Jankovits Miklós introduce o motivaţie mult mai subtilă a incriminării răscoalei, afirmând că aceasta reprezintă „o mare ruşine a secolului al XVIII-lea luminat"[7]. Acţiunea răsculaţilor se plasează aşadar în afara progresului şi civilizaţiei, are un sens îndreptat împotriva spiritului luminat al vremii. Era o judecată opusă flagrant celor care, asemeni lui J.-P. Brissot[8], luau apărarea răsculaţilor, în ideea că oprimarea la care nobilii îşi supuneau iobagii era anacronică şi potrivnică spiritului veacului, ceea ce făcea ca răzvrătirea ţăranilor, în pofida unor „excese", să fie justificată şi în acord cu cerinţele „progresului".

O temă nelipsită legată de violenţele răscoalei este cea a dramei femeilor maghiare care i-au căzut victime. De regulă soţii sau fiice ale nobililor ucişi de răsculaţi, acestea au de suportat, pe lângă durerea pricinuită de moartea celor dragi, umilinţe şi chinuri suplimentare. Ele sunt convertite forţat la credinţa ortodoxă sau sunt silite să se mărite cu ţărani români, iar cele care refuză sunt „pângărite şi ucise cu o cruzime nemaipomenită"[9].

În mod semnificativ, consemnarea unor asemenea fapte poate fi întâlnită nu doar în cazul contemporanilor excedaţi de panică şi zvonuri senzaţionale, ci şi la istorici profesionişti de talia lui Horváth sau Kőváry. Ambii istorici evocaţi insistă şi asupra caracterului religios al răscoalei, ilustrat de uciderea preoţilor catolici, de profanarea bisericilor şi convertirea în masă a maghiarilor a căror viaţă era cruţată[10]. Toate aceste aspecte subliniate de autorii amintiţi au funcţia de a evidenţia, într-un spirit tipic iluminist, ororile pe care le provoacă furia mulţimii dezlănţuite, justificând încă o dată condamnarea răscoalei.

După cum am mai amintit, singurul istoric maghiar din această perioadă care profesează o atitudine mai nuanţată faţă de răscoală este Horváth Mihály[11]. Pe de altă parte, Horváth este şi cel mai valoros istoric din „Epoca reformelor", ceea ce dă o importanţă suplimentară imaginii pe care o conturează el răscoalei.

---

1. Pétzeli, loc. cit.
2. *Ibidem*, p. 22.
3. Ajtay Sámuel, *op. cit.*, p. 114.
4. Budai Ésaiás, *op. cit.*, p. 210.
5. Losontzi, p. 215; Ajtay, p. 114; Göttfy Borbála, în *Izvoarele răscoalei...*, Seria B., vol. II, ed. cit., pp. 231-278; Horváth, pp. 90-92.
6. Pétzeli, loc. cit.
7. Jankovits Miklós, *op. cit.*, pp. 73-74.
8. Vezi Jacques-Pierre Brissot, „Seconde lettre d'un défenseur du peuple", în *Izvoarele răscoalei...*, Seria B., vol. III, ed. cit., pp. 395-432.
9. Horváth Mihály, *op. cit.*, p. 92; Kőváry László, *Erdély régiségei* [*Antichităţile Ardealului*], Pesta, 1852, p. 276.
10. Horváth, loc. cit.; Kőváry, *Erdély történelme* [*Istoria Ardealului*], p. 143.
11. De altfel, nici în rândul autorilor români de până la 1848 nu întâlnim multe voci favorabile răscoalei, cei mai mulţi dezaprobând-o, în spirit iluminist, ca pe o rătăcire a poporului neluminat, periculoasă pentru viitorul politic al românilor; vezi Samuil Micu, „Istoria şi lucrurile şi întâmplările românilor", *apud Izvoarele răscoalei...*, Seria B., vol. II, ed. cit., p. 152.

Făcând parte din noua generaţie de istorici liberali şi romantici, afirmată în deceniile 4-5 ale secolului al XIX-lea, Horváth este preocupat, în mare măsură, de istoria socială, condamnând feudalismul şi iobăgia, acordând multă înţelegere şi atenţie suferinţelor oamenilor de rând[1]. Din această perspectivă, răzvrătirea ţăranilor români apare ca un gest disperat, dar căruia i se pot găsi explicaţii convingătoare. Cauzele sale ultime nu rezidă în felul de a fi al românilor, ci în natura stărilor sociale, aceste stări sociale nefericite fiind cele care au dus la pervertirea caracterului ţărănimii române şi la ororile răscoalei. După cum scrie istoricul maghiar,

> la fel ca toate celelalte revolte populare, şi această revoltă a românilor a izvorât din defectuoasa alcătuire a relaţiilor sociale. Acest popor gemea de secole sub povara samavolniciei, datorită căreia, după cum se întâmplă în mod obişnuit, s-a scufundat în degradare morală şi în sălbăticie. Demnitatea de sine a dispărut demult din sufletul său şi sub povara aservirii s-a obişnuit cu slugărnicia. Dar şi răbdarea popoarelor îşi are limitele ei. Din momentul depăşirii acestora, începe şi dezlănţuirea furiei sufletelor sălbăticite. Această furie distruge şi pustieşte în mod nestăvilit, ca un instrument cumplit al răzbunării în mâinile Nemesis-ului omenirii asuprite. Acest lucru s-a întâmplat şi cu poporul român din Transilvania[2].

Desigur, în afara acestor motivaţii de fond ale ridicării românilor, se pot identifica şi unele cauze imediate, cum ar fi zvonurile potrivit cărora intenţiile de reformare ale lui Iosif al II-lea erau blocate de împotrivirea nobilimii maghiare – element asupra căruia Horváth se opreşte, de asemenea, pe larg[3].

Toate aceste considerente menite să explice izbucnirea răscoalei nu îl determină însă pe istoricul maghiar să fie de acord cu atrocităţile răscoalei, sau cel puţin să încerce să le minimalizeze ori să le neglijeze. De aceea, el acordă un spaţiu tot atât de întins ca şi ceilalţi istorici ai răscoalei descrierii faptelor reprobabile comise de răzvrătiţi.

Combinaţia de iluminism, liberalism moderat şi romantism definitorie pentru profilul ideologic al lui Horváth explică această atitudine, care îl distanţează atât de viziunea autojustificativă a nobilimii, cât şi de justificarea revoltei şi a violenţei, în spirit contractualist şi iacobin, pe care o întâlnim la apărătorii răscoalei. Dacă motivaţiile faptelor ţăranilor pot fi explicate „la rece", dintr-un punct de vedere ştiinţific, ele nu pot fi însă scuzate şi justificate din punct de vedere moral. Filonul moralizator şi raţionalist al *Aufklärung*-ului nu poate accepta excesele, crima sau violenţa, indiferent de cine şi în ce circumstanţe ar fi comise. Iar sentimentalismul romantic poate îndrepta compasiunea istoricului nu doar înspre suferinţele ţărănimii oprimate, ci în direcţia oricăror suferinţe şi nedreptăţi, fără a lua în considerare starea socială a victimelor.

Dintre istoricii maghiari ai perioadei, Horváth Mihály oferă aşadar perspectiva cea mai interesantă – originală şi singulară – faţă de răscoala lui Horea. Atât adversarii răscoalei, cât şi apărătorii ei practică, în fond, un discurs al justificării violenţei. Tradiţia nobiliară justifică violenţa nobilimii împotriva ţăranilor, care ar avea funcţia de a preveni apariţia altor violenţe, şi mai dramatice. În această optică, barbaria pedepselor

1. Vezi Márki Sándor, *op. cit.* şi Pamlényi Ervin, *op. cit.* (vezi nota 6, p. 248).
2. Horváth Mihály, *op. cit.*, p. 85.
3. *Ibidem*.

exemplare reprezintă singura metodă eficientă şi verificată de menţinere a liniştii şi stabilităţii sociale. Apărătorii răscoalei, îndeosebi partizanii ideologiei revoluţionare din lumea occidentală, justifică, în schimb, violenţa ţăranilor împotriva nobilimii, invocând teoria dreptului de rezistenţă la opresiune. În fond, acţiunea ţăranilor ar fi justă, iar excesele lor ar merita „circumstanţe atenuante"[1], mai ales că dimensiunile lor au fost exagerate de nobilime.

Această dilemă a reprezentărilor istoriografice cu privire la răscoală, detectabilă şi în scrierile autorilor maghiari de la începutul epocii moderne, va rămâne o paradigmă în interpretarea „lumii lui Horea": istoricii români (mai ales cei din secolul XX) vor înclina spre o viziune pozitivă asupra răscoalei, iar cei maghiari (mai ales cei din secolul al XIX-lea), spre una negativă. Este timpul, poate, ca aceste perspective ideologice să-şi ocupe locul cuvenit în anticariate şi muzee, transformându-se, din paradigme explicative, în simple subiecte de analiză.

5. Un ungur printre români: Ürmösy Sándor

În *Istoria românilor prin călători*, Nicolae Iorga atrăgea atenţia asupra unei lucrări pe care se pare că nu a putut-o consulta („ar fi de cercetat, în sfârşit, cartea lui Alexandru Ürmösy, în căutarea ungurilor de dincoace, carte apărută, la Cluj, în 1844"[2]), îndemn căruia încearcă să îi dea răspuns, pentru prima oară, rândurile de faţă[3].

Ürmösy Sándor a trăit pe la mijlocul secolului al XIX-lea, la Cluj, unde era preot unitarian. În 1841-1843, atunci când călătoreşte în Muntenia, pare să fie foarte tânăr, deşi din relatarea sa reiese că era deja preot[4]. Locul pe care îl ocupă în istoria culturii maghiare (fără îndoială, unul destul de modest) este datorat – în afara relatării sale de călătorie prin Ţara Românească, analizată aici – unei broşuri apărute la Târgu-Mureş în 1855[5], activităţii de culegător de basme populare, desfăşurată alături de bine cunoscutul

1. Pentru critica „teoriei circumstanţelor" şi a justificării „exceselor" revoluţionare vezi François Furet, *Reflecţii asupra Revoluţiei franceze*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, pp. 84-96.
2. Nicolae Iorga, *Istoria românilor prin călători*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1981, p. 681 (ediţia I: 1921-1922; ediţia a II-a: 1928-1929).
3. Iorga, în locul citat, rezumă pe scurt conţinutul cărţii, dând astfel impresia că, totuşi, ar fi văzut-o. În nota pe marginea acestui alineat menţionează: „Şi în de Gérando, *La Transylvanie*, pp. 183 şi urm.". Putem afirma însă cu certitudine că Iorga nu a cunoscut lucrarea lui Ürmösy decât prin intermediul rezumatului pe care i-l însăilează de Gérando, deoarece în prezentarea pe care o face istoricul român nu apar decât pasaje preluate aproape *tale-quale* din autorul francez şi pe care nu le găsim la Ürmösy în formulările respective. *Cf.* Auguste de Gérando, *La Transylvanie et ses habitants*, vol. II, Paris, 1850, cap. XXIV: „Les Sicules", pp. 182-187.
4. Afirmă în jurnalul său de călătorie că este *diák*, ceea ce în limbajul epocii nu înseamnă neapărat „student", ci poate fi şi „cleric", „intelectual". Vezi Ürmösy Sándor, *Az elbujdosott magyarok Oláhországban* [*Maghiarii pribegiţi din Ţara Românească*], Kolozsvár, 1844, p. 22.
5. Ürmösy Sándor, *Egy szomorú éjszaka 1855. jún. 20* [*O noapte tristă. 20 iunie 1855*], Maros-Vásárhely, 1855.

Kriza János, precum şi colaborării sale publicistice, din anii 1850, la revista clujeană *Hetilap*[1].

Lucrarea *Az elbujdosott magyarok Oláhországban* [*Maghiarii pribegiţi din Ţara Românească*], apărută sub semnătura lui Ürmösy Sándor, la Cluj, în 1844, în tipografia Liceului Evanghelic-Reformat, reprezintă descrierea, în peste o sută de pagini, a celor două călătorii întreprinse în Muntenia, prima în mai-iulie 1841, a doua în acelaşi interval al lui 1843.

Motivaţiile care l-au împins pe preotul maghiar să efectueze voiajul său nu pot fi desprinse de nevoia generală, de inspiraţie preponderent iluministă, de cunoaştere a unor civilizaţii, culturi sau experienţe politice străine, proprie spiritului epocii sale; în cazul de faţă, de curiozitatea de a vedea şi „ce fierbe în oala vecinului", după cum se exprimă Ürmösy[2]. Şi alţi maghiari ardeleni întreprind asemenea călătorii în aceşti ani, exemplele faimoase fiind cele ale lui Bölöni Farkas Sándor în Europa Apuseană şi America de Nord[3] şi Kőrösi Csoma Sándor în India şi Tibet, pe care Ürmösy le cunoaşte şi la care se şi raportează[4].

Dar motivul principal şi concret al voiajului său, mărturisit explicit ca atare, îl constituie dorinţa arzătoare de a-i cunoaşte pe conaţionalii săi „pribegiţi" în Ţara Românească şi de a se informa asupra situaţiei lor. Faptul se explică limpede în lumina interesului pentru aspectele naţionale care animă generaţia epocii sale, de data aceasta în spirit romantic. Nevoia de explorare a propriei identităţi naţionale, de regăsire şi de comuniune cu aceasta, se manifestă prin interesul faţă de conaţionalii rătăciţi, expuşi pericolelor deznaţionalizării într-o neagră străinătate. Tot în această perioadă şi în acelaşi spirit, un alt călător maghiar, Gegő Elek, va scrie despre „coloniile maghiare" din Moldova, răspunzând unui apel lansat în acest sens de Academia din Pesta[5].

„Însufleţit de acest puternic sentiment patriotic", după cum se exprimă autorul unei recenzii dintr-o gazetă pestană[6], Ürmösy Sándor parcurge un drum lung prin Ţara Românească, trecând prin oraşele Câmpina, Ploieşti, Bucureşti, Câmpulung, Târgovişte, Piteşti, Râmnic, Craiova (după care sare direct la Brăila, în relatarea sa), ca şi prin numeroasele sate întâlnite, întrebând pretutindeni de numărul şi de soarta maghiarilor de acolo. Structura cărţii, în cele zece capitole, urmează în general firul călătoriei, dar fiecare popas poate oferi prilej atât pentru observaţii şi descrieri locale, cât şi pentru consideraţii de natură generală, fără un plan riguros.

Cea mai mare parte a relatării sale, într-o proporţie covârşitoare, este dedicată maghiarilor din Ţara Românească – scopul propriu-zis al călătoriei şi al cărţii. În fiecare

1. Pentru Ürmösy vezi: Szinnyei József, *Magyar írók élete és munkái* [*Vieţile şi operele scriitorilor maghiari*], vol. XIV, Hornyánszky Viktor, Budapesta, 1910, pp. 699-700; *Magyar irodalmi lexikon* [*Lexiconul literaturii maghiare*], vol. III, Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1965, p. 452.
2. Ürmösy Sándor, *Az elbujdosott magyarok...*, ed. cit., p. 5.
3. Bölöni Farkas Sándor, *Utazás Észak-Amerikában* [*Călătorie în America de Nord*], Tipografia Tilsch János, Kolozsvár, 1834.
4. Ürmösy Sándor, *op. cit.*, pp. 4, 73.
5. Gegő Elek, *A moldvai magyar telepekről* [*Despre coloniile maghiare din Moldova*], Tipografia Universităţii, Buda, 1838; vezi şi *George Barit şi contemporanii săi*, vol. III, Editura Minerva, Bucureşti, 1976, pp. 373-375.
6. „Erdélyi irodalom" [„Literatură din Ardeal"], în *Regélő Pesti Divatlap*, 1844, nr. 48, p. 764.

localitate în care intră, el se referă mai întâi la numărul maghiarilor stabiliţi aici, la structura lor confesională, ocupaţiile exercitate, viaţa religioasă, poziţia şi statutul lor în raport cu populaţia indigenă. Peste tot unde are posibilitatea, cercetează în acest sens registrele parohiale şi cele ale agenţiei consulare austriece. În urma investigaţiilor efectuate, ajunge la concluzia că numărul real al conaţionalilor săi este mult mai mare decât cel reieşit din listele consultate, unele categorii, cum ar fi servitorii sau vagabonzii, nefiind înregistrate. Peste tot are impresia că aude vorbindu-se ungureşte, chiar şi în Bucureşti. Totodată, foarte mare i se pare şi numărul maghiarilor deznaţionalizaţi din Ţara Românească.

Într-un capitol de sinteză, din final[1], călătorul maghiar prezintă principalele zone din Transilvania şi Ungaria care au alimentat această emigraţie, precum şi perioadele sale de desfăşurare, încercând să analizeze, pe larg, şi cauzele acesteia. După Ürmösy, emigrarea maghiarilor în Ţara Românească a început în Evul Mediu, în secolele XIV-XV, continuând până în zilele sale. Cei mai mulţi provin din Ţara Bârsei şi din Făgăraş, apoi din comitatele Alba de Sus şi de Jos şi din Banat. Cauzele emigrării lor ar fi multiple, după cum mărturisesc cei pe care Ürmösy i-a chestionat: unii invocă foametea, sărăcia, lipsa pământului arabil (mai ales între secui); alţii, lipsa încercărilor de industrializare, imposibilitatea, pentru mulţi tineri, de a practica o meserie, neputând strânge suma necesară pentru a intra într-o breaslă. Apoi, mulţi şi-ar părăsi meleagurile natale datorită pedepselor şi vexaţiunilor pe care ar trebui să le suporte, din diferite motive, acasă, sau pur şi simplu sunt oameni neputincioşi, leneşi, decăzuţi, care nu au fost în stare să-şi făurească o soartă în Ardeal şi speră să reuşească aici, în Ţara Românească, în acest „mare azil al Europei"[2].

Cauzele invocate de Ürmösy pentru această situaţie, în fond nefericită, denotă un criticism social de o factură complexă, cu accente atât tradiţional-iluministe, cât şi mai moderne, liberale. Pe de o parte, problemele social-agrare, necesitatea industrializării, persistenţa unor instituţii şi abuzuri feudale (cum ar fi breslele); dar şi carenţele psihologice sau de educaţie (cum ar fi lenea), care rezidă în individ şi nu pot fi contracarate în mod eficient decât prin morală şi luminare.

În continuare este analizată situaţia pe care o au maghiarii în Muntenia, preotul clujean constatând că, dacă din punct de vedere material mulţi dintre ei se pot considera mulţumiţi, mai ales cei care au o meserie, în schimb, în plan spiritual, ei sunt supuşi unui proces continuu de românizare, ceea ce, după Ürmösy, este regretabil şi revoltător. Factorii care duc la deznaţionalizare, analizaţi, de asemenea, în mod special, în capitolul IX[3], sunt numeroşi şi diverşi. Unul constă în imposibilitatea practicării religiei lor, datorită numărului redus de preoţi maghiari:

> Oamenii simpli au nevoie de preot şi nu îşi fac probleme dacă acesta este un călugăr român [...]. Ei consideră că a trăi fără preoţi cu care să-şi rostească rugăciunile este un păcat mai mare decât deznaţionalizarea[4].

Apoi, maghiarii nu dispun nici de şcoli elementare destule:

1. Ürmösy Sándor, *op. cit.*, pp. 85-96.
2. *Ibidem*, p. 94.
3. *Ibidem*, pp. 97-105.
4. *Ibidem*, p. 98.

> Doar la Bucureşti există o şcoală catolică şi reformată, precum şi la Craiova, dar în aceasta din urmă copiii învaţă în româneşte[1].

Tot la deznaţionalizare duc şi căsătoriile mixte, pe care Ürmösy le dezaprobă cu desăvârşire, precum şi insultele batjocoritoare la adresa religiei şi obiceiurilor maghiare. Expuşi permanent insultelor şi ironiei românilor, mulţi maghiari preferă, afirmă călătorul clujean, să renunţe la credinţa şi la obiceiurile lor şi să se integreze în comunitatea românească.

Acestea sunt, pe scurt, principalele informaţii şi probleme referitoare la conaţionalii săi de peste munţi pe care Ürmösy le discută, pe larg, atât în cele două capitole de sinteză amintite, cât şi de-a lungul călătoriei, adăugând numeroase amănunte şi exemplificări.

Cartea conţine însă şi o serie de referiri la românii din principatul dunărean şi, în general, la ţara acestora, asupra cărora ne vom opri în continuare. Ele sunt presărate atât pe parcursul călătoriei, cu ocazia diferitelor întâlniri şi a descrierilor de localităţi, cât şi în digresiuni mai ample cu privire la aceste aspecte, cum este cazul capitolului final, dedicat culturii în Ţara Românească. Adeseori, referirile privitoare la români sunt făcute cu ocazia prezentării situaţiei maghiarilor, a relaţiilor pe care le au aceştia cu autohtonii, ceea ce va influenţa, desigur, percepţia asupra românilor şi atitudinea asumată faţă de aceştia.

Aminteam anterior că Ürmösy a efectuat două călătorii în Muntenia. Prima, cea din 1841, care pare să urmeze traseul Târgovişte, Piteşti, Râmnic, Craiova, este descrisă în capitolul VII, în timp ce ultima, cea din 1843 (Predeal, Câmpina, Ploieşti, Bucureşti, poate şi Câmpulung sau Craiova), ocupă tot restul cărţii. Se pare că impresiile din primul voiaj nu au fost prea plăcute, deoarece ele au dus (sau au contribuit) la conturarea unei imagini predominant negative despre români şi ţara acestora, exprimată încă din prima pagină a cărţii, prin reţinerile cu care face această nouă călătorie:

> Lui Bölöni Farkas Sándor îi era mai uşor şi mai încurajator să călătorească în toată America de Nord, Anglia, Franţa şi Germania, decât lui Ürmösy într-o ţară a cărei cârmuire ineficientă îl sperie pe călător încă de la intrarea în ţară, făcându-l a se teme şi mai mult de ceea ce urmează să vadă [...]. Este înspăimântător să păşeşti în rândurile unei naţiuni care, în pofida exemplelor date de atâtea popoare civilizate, nu ştie, nu vrea sau nu poate să se debaraseze de atitudinea ei barbară, care în lumea noastră obişnuieşte să genereze conflicte, iar conflictele distrugeri[2].

Caracterul dur şi tranşant al unor asemenea aprecieri, ca şi al celor care vor urma ar putea să sugereze faptul că ele nu aparţin doar percepţiei pe care Ürmösy şi-o formează la faţa locului, ci că acesta pornise la drum înarmat deja cu o anumită imagine negativă, cu o prejudecată împotriva românilor. Totuşi, deşi foarte plauzibilă, o atare supoziţie nu poate fi demonstrată direct pe textul jurnalului, deoarece Ürmösy nu face aprecieri asemănătoare la adresa românilor din Ardeal, care să arate explicit că, pe baza imaginii pe care o are despre aceştia, îşi întăreşte şi îşi extinde prejudecăţile asupra celor de peste munţi.

---

1. *Ibidem*.
2. *Ibidem*, p. 4.

Românii din principatul dunărean sunt consideraţi, de către călătorul maghiar, un popor incult, necivilizat şi chiar ostil progresului, trăsături pe care le va argumenta pe parcursul călătoriei cu diferite exemple, adăugându-le indolenţa şi intoleranţa religioasă.

Ürmösy insistă în mod deosebit asupra acestui ultim aspect, susţinând că, indiferent de religia lor catolică, luterană, calvină sau unitariană, maghiarii sunt consideraţi „păgâni" de către românii ortodocşi şi trataţi ca atare. Astfel, în oraşul Câmpina, o familie maghiară îi relatează că românii nu le îngăduie maghiarilor „păgâni" să se înmormânteze în cimitire româneşti, iar dacă totuşi acceptă, o fac numai în schimbul unei sume însemnate de bani, iar mormântul este plasat într-un loc cât mai îndepărtat[1]. În altă parte, autorul consemnează distincţia pe care o fac totuşi românii între catolici şi confesiunile protestante, în favoarea celor dintâi:

> Catolicii sunt numiţi de către românii de rând „creştini mici", în timp ce pe ceilalţi [creştini neortodocşi] îi consideră de-a dreptul păgâni[2].

În acest sens, într-o situaţie gravă s-ar afla saşii luterani din Bucureşti, care,

> pentru ca aceşti români barbari să nu râdă de ei şi să nu îi considere păgâni, au preluat multe elemente de ritual de la romano-catolici, îndepărtându-se astfel foarte mult de modul de desfăşurare al slujbelor luterane ardelene[3].

O altă întâmplare semnificativă la acest capitol este cea din casa negustorului Maxim Dumitrache, din Câmpina, român căsătorit, de altfel, cu o unguroaică, la care Ürmösy aflase găzduire. Exprimându-şi dorinţa de a oficia aici o slujbă pentru luteranii din Câmpina, preotul maghiar se izbeşte de împotrivirea inflexibilă a gazdei sale, care afirmă că prin această slujbă Ürmösy şi luteranii săi i-ar „pângări" casa[4].

Fără îndoială că, prin sublinierea acestei intoleranţe religioase a românilor, Ürmösy vrea să pună în evidenţă soarta vitregă în care se află maghiarii din Ţara Românească, în sensul spiritului naţionalist al cărţii sale. Dar, în acelaşi timp, el argumentează această teză prin intermediul unei percepţii tipice iluminismului transilvan, pentru care intoleranţa, superstiţiile, ignoranţa poporului în materie religioasă reprezintă un obiect important al criticismului social, un inamic al progresului, care trebuie combătut şi care provoacă, firesc, uimire şi dezaprobare.

Tot de această percepţie iluminist-moralizatoare putem lega (dacă nu admitem ideea preponderenţei unei prejudecăţi pur etnice a lui Ürmösy la adresa românilor, în general) o altă trăsătură negativă atribuită acestora, anume înclinaţia spre beţie, care, alături de lene şi de lipsa spiritului de economie, reprezintă una dintre temele favorite ale criticismului luminist. Aceste vicii sociale sunt considerate ca principali adversari ai propăşirii în rândul claselor de jos. Peste tot, călătorului maghiar i se pare prea mare numărul cârciumelor (despre care observă de fiecare dată că sunt îngrozitor de murdare) şi al tarabelor din centrul oraşelor unde se vând băuturi alcoolice[5].

1. *Ibidem*, pp. 18-19.
2. *Ibidem*, p. 49.
3. *Ibidem*, p. 52.
4. *Ibidem*, p. 25.
5. *Ibidem*, p. 44.

Singura trăsătură pozitivă pe care Ürmösy o atribuie românilor este ospitalitatea, pe care o remarcă de mai multe ori, la o familie de ţărani din Bucegi sau la călugării de la Sinaia. Semnificativ însă pentru jocul înşelător al imaginilor etnice este faptul că se arată foarte surprins de acest lucru, fiind convins că ospitalitatea ar fi o trăsătură specifică, distinctivă, a maghiarilor[1].

În afara acestor consideraţii generale de etnopsihologie, călătorul maghiar face o serie de observaţii de ordin social cu privire la stările de lucruri din Ţara Românească. Şi în această sferă manifestă o poziţie destul de negativă, criticismul său iluminist găsind aici câteva domenii tipice de manifestare, sau, dacă admitem ideea resentimentelor etnice faţă de români, în general, atunci aceste resentimente sunt îmbrăcate în haina criticii sociale.

Călugării sunt o categorie care îi reţine atenţia, ceea ce nu trebuie să ne mire, dacă ţinem cont de postura sa de cleric protestant, dar şi de mentalitatea iluministă pe care o împărtăşeşte, mentalitate care dezaprobă instituţia monahală, găsind-o anacronică şi parazitară. Ürmösy, care s-a întâlnit cu călugării de la Sinaia, susţine că în rândurile acestora pot intra

> orice fel de gunoaie, numai să vorbească perfect româneşte [...] Ei sunt foarte respectaţi atât de către românii de rând, cât şi de către cei puternici, iar din punct de vedere religios situaţia ţării seamănă cu cea a Ardealului în veacul al XIII-lea. Fiecare boier care se respectă trebuie să aibă măcar un preot, altfel ar fi considerat păgân[2].

Călătorul maghiar distinge două categorii de călugări: cei plătiţi de stat şi cei „onorifici", care trăiesc din mila creştinească. După cum scrie el:

> Tocmai de aceea, văzând cât de comodă este viaţa de călugăr, mulţi dintre copiii leneşi ai naţiei lor aspiră la această viaţă gratuită[3].

Cu privire la boieri, Ürmösy se referă la unele aspecte care ţin de viaţa lor cotidiană, subliniind, în sens peiorativ, diferenţele de civilizaţie ale acestei lumi orientale. Astfel, deşi în oraşele importante boierii dispun de case mari şi frumoase, „dacă te uiţi în interiorul acestora, constaţi că doar puţine au mobilier ca al nostru". În schimb, se menţionează ironic, din nici una nu lipseşte covorul turcesc, care, în funcţie de nevoi, poate servi „şi ca faţă de masă, cearceaf, pernă sau cuvertură"[4]. În acelaşi timp este remarcată (iar în subtext, implicit, incriminată) înclinaţia boierilor pentru lux, pentru mărfurile aduse din străinătate, din Occident, faptul că „ei nu sunt deloc mulţumiţi dacă lucrurile lor nu provin din Paris sau din Londra"[5] – ceea ce intră oarecum în contradicţie cu cele afirmate anterior, dar se aliniază unei viziuni critice de ansamblu. Se subliniază, în context, fără a fi prea mult comentată, şi francofilia societăţii muntene:

> Românii îi urmăresc pe francezi în aproape tot ceea ce fac aceştia şi folosesc foarte mult limba franceză. Uneori chiar, învăţând franţuzeşte din copilărie, vorbesc mai uşor în limba aceasta decât în cea maternă[6].

1. *Ibidem*, p. 10.
2. *Ibidem.*
3. *Ibidem*, p. 13.
4. *Ibidem*, p. 43.
5. *Ibidem*, p. 21.
6. *Ibidem*, p. 62.

Observaţii foarte aspre îi sunt prilejuite de robia ţiganilor. Fiind martorul unei licitaţii de robi ţigani la Bucureşti, se arată şocat de această situaţie:

> Cu toate că am auzit că în Ţara Românească ţiganii sunt robi, nu mi-am imaginat o asemenea robie. Am crezut că sunt consideraţi robi datornicii, până ce îşi achită datoriile, şi nu mi-am putut închipui un asemenea act de vânzare-cumpărare, cum era între păgâni şi civilizaţi[1].

În ceea ce priveşte aspectele de civilizaţie, nota dominantă i se pare a fi dată de caracterul oriental şi înapoiat al realităţilor din Muntenia, de diferenţele pe care le prezintă acestea în raport cu civilizaţia de tip apusean şi, implicit, chiar cu realitatea din Transilvania. Chiar şi atunci când surprinde semne ale noului şi modernizării, caracterul lor timid şi contrastul pe care îl fac cu starea de lucruri generală îi pun în lumină lui Ürmösy mai curând starea de înapoiere decât progresul. Şi în acest caz, ni se pare dificil de apreciat în ce măsură imaginea şi percepţia lui Ürmösy se datorează relei-voinţe, caracterului cârcotaş şi prejudecăţilor naţionale sau, într-o pondere mai importantă, diferenţelor de civilizaţie care se impun unui călător poate mai grăbit şi superficial, dar pentru care progresul de tip occidental reprezintă singura referinţă acceptabilă.

Oraşele Ţării Româneşti apar în relatarea sa mici, inestetice, murdare şi răumirositoare, din cauza mizeriei de pe străzi şi diferitelor alimente – peşti, de exemplu – care se vând direct în stradă. Nici Bucureştii nu apar într-o lumină mai favorabilă. Din depărtare, oraşul i se pare asemănător cu Parisul, „din cauza acelor clădiri mari construite în stil franţuzesc, care ascund celelalte case vechi şi mărunte"[2].

Dar, din momentul în care pătrunde în interiorul oraşului, îl surprinde faptul că locuitorii sunt îmbrăcaţi în stil oriental, şi nu apusean, considerând că „măcar prin îmbrăcăminte ar trebui să demonstreze că au pornit-o pe calea progresului"[3].

Totodată va fi decepţionat şi de înfăţişarea interioară a oraşului, apreciind că acesta

> este inestetic şi la tot pasul găseşti ceva care să nu-ţi placă şi la care să strâmbi din nas [...] Chiar dacă întâlneşti ici-colo clădiri în stil franţuzesc, pe care le-ai putea admira, îţi ajunge să arunci o privire în interiorul curţii acelei clădiri şi te apucă leşinul din cauza mirosului, provenit de la grămezile de gunoi de pe stradă, de la bucătăriile slujitorilor ţigani sau din grajduri[4].

Puţine referiri întâlnim cu privire la viaţa politică a principatului dunărean. Este pomenit, în treacăt, generalul Kiseleff: „un Washington al Ţării Româneşti, care a înfăptuit o mare reformare în toate problemele politice ale ţării"[5]; de asemenea, principele Bibescu. Ürmösy descrie ceremonia instalării unui nou guvern, afirmând că, pentru a-şi întări tronul şi a-şi înfrânge adversarii, principele şi-a numit miniştrii tocmai din rândul acestora. Totuşi, se îndoieşte de stabilitatea domniei sale: „S-ar putea să fugă şi el într-o zi după Ghica". Ţara şi boierii l-ar fi dorit ca domn pe fratele său (Barbu

1. *Ibidem*, pp. 68-70.
2. *Ibidem*, p. 41.
3. *Ibidem*, p. 42.
4. *Ibidem*.
5. *Ibidem*, p. 50.

Ştirbey, pe care Ürmösy nu îl numeşte), dar acesta a renunţat în favoarea fratelui său mai vârstnic, Bibescu fiind nevoit să îl accepte ca prim-ministru, deşi numai la insistenţele mai-marilor ţării. Se mai afirmă că Bibescu a continuat politica de strângere a legăturilor cu Franţa, promovată de Alexandru Ghica, astfel încât „aşa curg francezii aici, de parcă Ţara Românească ar fi o nouă ţară de-a lor"[1].

Armata, care este comandată în limba română şi ale cărei arme „sunt toate cadouri ruseşti", poartă uniforme franceze, donate tot de către ruşi, uniforme care, potrivit informaţiilor lui Ürmösy, ar fi aparţinut soldaţilor lui Napoleon căzuţi în campania din Rusia. Evident, nu scapă ocazia să arate că în această armată servesc, pentru soldă, şi numeroşi militari maghiari[2].

Semnificativ pentru profilul iluminist al relatării lui Ürmösy este şi faptul că paginile cele mai extinse cu privire la românii din Muntenia se referă la starea lor culturală, analizată atât într-un capitol special, cel final, al cărţii, intitulat „Literatura din Ţara Românească", cât şi pe parcursul călătoriei.

În ceea ce priveşte situaţia şcolilor din Muntenia, Ürmösy afirmă că, înainte de domnia lui Ghica, în aceste instituţii de învăţământ nu se preda decât aritmetica şi citirea. Abia după înscăunarea acestuia au fost aduşi din străinătate profesori mai învăţaţi, care

> actualmente răspândesc filosofia şi predau mai multe limbi, printre care şi latina. Dar tinerii români îşi însuşesc foarte greu această limbă, înrudită cu a lor, neavând nici o înclinaţie spre învăţarea ei[3].

Ürmösy cunoaşte caracterul romanic al limbii române, identifică învăţământul de calitate cu studiul umanist al filologiei clasice şi al filosofiei şi, firesc, chiar fără a avea alte prejudecăţi decât pe cele ale ardeleanului format într-un asemenea sistem de învăţământ, nu poate fi mulţumit de gradul de cunoaştere a limbii latine la Bucureşti, în comparaţie cu situaţia din Transilvania.

Afirmă, în schimb, cu vizibilă satisfacţie şi cu un fel de patriotism transilvan extins şi asupra concetăţenilor săi români, că o parte dintre profesorii şcolii din Bucureşti au fost chemaţi din Ardeal, de la Blaj, fiind „foarte populari în rândurile elevilor şi vestiţi pentru cunoştinţele lor de limbă latină şi de filosofie"[4].

Ürmösy intră în contact cu unul dintre aceşti profesori români ardeleni, pe care nu îl numeşte, dar care ar putea fi August Treboniu Laurian, pe vremea aceea proaspăt profesor de filosofie la Colegiul „Sfântul Sava"[5].

---

1. *Ibidem*, pp. 50-52, 62.
2. *Ibidem*, p. 62.
3. *Ibidem*, pp. 62-63.
4. *Ibidem*.
5. Vezi V.A. Urechia, *Istoria şcoalelor de la 1800-1864*, vol. III, Bucureşti, 1892; I. Popescu Teiuşanu, V. Netea, *August Treboniu Laurian*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1970. Mai funcţionau la acea dată în colegiul bucureştean, la catedre de geografie şi istorie, profesorii ardeleni Iosif Genilie şi Florian Aaron. Aceştia erau însă veniţi cu mulţi ani în urmă, iar Ürmösy vorbeşte mai ales de predarea filosofiei, ceea ce ne face să ne gândim la Treboniu Laurian. Acesta se afla, de altfel, în relaţii bune cu maghiari stabiliţi în Bucureşti (vezi *infra*, nota 5, p. 265).

Foarte interesante sunt opiniile acestui interlocutor, reproduse de Ürmösy pe parcursul câtorva pagini. Potrivit respectivului profesor, românii au fost extrem de vitregiţi de soartă pe parcursul istoriei, motiv pentru care nu au putut să păşească pe urmele naţiunilor civilizate. Abia la 1833 (aşadar după Regulamentul Organic, adăugăm) s-au trezit la fapte. Maghiarii îi acuză pe români că sunt sălbatici, primitivi, lucru care este adevărat, dar numai în cazul românilor care trăiesc printre maghiari, respectiv cei din Ardeal, deoarece aceştia sunt hăituiţi şi trataţi barbar de către stăpânii lor de pământ. Din acest motiv, continuă profesorul ardelean,

> Ţara Românească deplânge soarta fraţilor noştri din Ardeal şi [...] se gândeşte cu ură la naţiunea maghiară, cu toate că – nu-i aşa? – vecinii ar trebui să se înţeleagă bine între ei[1].

Dar, cu toate că sunt priviţi cu ostilitate, maghiarii din Muntenia nu sunt oprimaţi, aşa cum sunt românii printre maghiari. Mai mult, insistă interlocutorul lui Ürmösy, maghiarii se pot îmbogăţi în Ţara Românească, pe când în Transilvania românii sărăcesc pretutindeni, chiar şi pe Pământul Săsesc[2].

Indiferent dacă a avut sau nu loc exact în forma relatată, reproducerea de către Ürmösy a acestei discuţii conturează o imagine mai nuanţată în ceea ce priveşte spiritul cărţii sale. Evident, unele idei atribuite interlocutorului său, cum ar fi aceea referitoare la ostilitatea cu care sunt priviţi maghiarii din Ţara Românească, servesc tezei generale a lucrării lui Ürmösy. Dar, în acelaşi timp, expunerea unor opinii contrare, cum este cea privitoare la starea materială bună a maghiarilor din Muntenia, precum şi invocarea, în mod comparativ, a situaţiei negative a românilor din Ardeal, a aspiraţiilor lor de emancipare – aduc o notă de toleranţă, de echilibru şi de obiectivitate în raport cu orientarea partizană de ansamblu. Pe lângă faptul că face loc acestor opinii, Ürmösy afirmă că le respectă şi se abţine totodată de la comentarea lor negativă, chiar dacă ele vin în dezacord cu concluziile sale.

În afara acestei paranteze, însemnările pe marginea situaţiei culturale se referă, succint, şi la presă. Chiar dacă nu se fac multe aprecieri explicite, tonul general rămâne, în subtext, tot unul critic. Se precizează că există două gazete politice, aflate sub o cenzură foarte strictă. Ele publică preponderent ştiri interne şi despre activitatea principelui, acestea din urmă fiind de regulă laudative. Rubrica externă este săracă şi, de cele mai multe ori, insistă asupra numărului mare al românilor din Ardeal, în comparaţie cu cel al maghiarilor din Muntenia, nelipsind nici comentariile critice la adresa saşilor ardeleni[3]. Este interesant faptul că Ürmösy nu comentează mai pe larg informaţiile respective. Este evident că dezaprobă în subtext aceste tendinţe pe care le atribuie presei române, dar ne putem întreba dacă observă faptul că exagerările pe care i le atribuie nu reprezintă decât corespondentul perfect al tendinţei pe care o promovează el însuşi, în sens invers. Desigur, facem abstracţie de faptul că Ürmösy exagerează afirmând că problematica românilor din Ardeal reprezintă un subiect atât de important pentru publicistica munteană din epocă. Chiar dacă nu era o temă foarte prezentă în gazetele din

1. Ürmösy Sándor, *op. cit.*, pp. 63-65.
2. *Ibidem*.
3. *Ibidem*, p. 105.

Muntenia, aşa cum crede Ürmösy, publicaţiile respective cultivau totuşi unele preocupări în acest sens, stimulate fiind mai ales din direcţia publicaţiilor ardelene, editate de George Bariţ.

Cu privire la literatura din Ţara Românească[1], Ürmösy îi menţionează pe „dramaturgul şi poetul Eliat" (Ion Heliade-Rădulescu), pe Iancu Văcărescu, precum şi pe o serie de tineri ardeleni stabiliţi aici, pe care însă nu îi numeşte. Creaţiile poeţilor munteni constau însă, după spusele lui Ürmösy, doar în nararea versificată a unor povestiri sau anecdote, de felul celor care

> au fost editate într-o carte întreagă, în 1842[2], şi care, cu cât sunt mai ciudate, cu atât sunt şi mai populare, cum sunt la noi poeziile lui Vörösmarty[3].

Sunt rezumate două asemenea povestiri, probabil foarte deformate, în care inspiraţia populară este amestecată cu ecourile livreşti, ceea ce îngreunează identificarea lor[4]. Gustul literar al lui Ürmösy este semnificativ pentru plasarea sa abia la jumătatea drumului dintre iluminism şi romantism (cel mult cu o mentalitate preromantică, în pofida activităţii sale de folclorist de mai târziu), deoarece interesul pentru creaţia populară, existent, fără îndoială, este însoţit de o reţinere evidentă faţă de valoarea ei artistică.

---

1. *Ibidem*, pp. 106-107.
2. Ar putea fi vorba de volumele lui Anton Pann, *Fabule şi istorioare*, vol. I-II, Tipografia Pencovici, Bucureşti, 1841 (în 1842 nu cunoaştem nici o apariţie editorială de acest gen), care corespund foarte bine descrierii lui Ürmösy – un gen de literatură semipopulară, în mare vogă în epocă, pe care preotul maghiar îl suprapune însă, prin confuzie, creaţiei de o cu totul altă factură a unui Heliade sau Iancu Văcărescu.
3. Ürmösy Sándor, loc. cit.
4. Una dintre „povestiri", despre care ni se spune explicit că aparţine lui Heliade, seamănă în chip ciudat cu *Zburătorul*, aşa cum ar fi putut fi acesta înţeles şi deformat de un individ cu gust literar şi mentalitate tipic iluministe, cum era Ürmösy. O domniţă românca se roagă singură în noaptea de Anul Nou, cerând să se poată mărita cu iubitul ei, sărac şi urât de părinţii fetei. Aceştia pun o vecină bătrână să-i comunice fetei prin hornul casei, ca şi cum ar fi o voce divină, că ruga ei este respinsă. La auzul mesajului, fata va muri de durere. Dincolo de dificultăţile lingvistice sau de modificarea prin intermediar, era exact deformarea pe care o putea aduce poeziei un spirit iluminist, care nu poate fi de acord cu realitatea unei arătări miraculoase şi o converteşte într-o stratagemă raţională, de natură să pună în evidenţă „superstiţia" şi să o înfiereze prin consecinţele dramatice pe care le poate avea. O asemenea temă era un loc comun în literatura moralizatoare ardeleană a epocii. Problema este că Ürmösy scrie în vara lui 1843, iar majoritatea istoriilor literare şi ediţiilor Heliade (vezi, de exemplu, Mircea Scarlat, *Istoria poeziei româneşti*, vol. I, Editura Minerva, Bucureşti, 1982, p. 296) dau ca an de apariţie a poemului 1844, luând probabil ca bază publicarea sa în *Curierul românesc*, 1844, pp. 33-34. El apare însă şi în *Curierul de ambe sexe*, periodul IV (1842-1844), pp. 332-336, iar o lucrare foarte bine informată, cum este *Dicţionarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei, Bucureşti, 1979, p. 434, dă ca an de apariţie 1843. Toate aceste elemente, corelate cu informaţia lui Ürmösy (p. 106), care spune că „această povestire este acum cea mai la modă în rândul poporului", ne fac să credem că prototipul ei ar putea fi *Zburătorul*, aflat în circulaţie printr-o publicare anterioară celei din *Curierul românesc*.

Interesante sunt şi observaţiile cu caracter etnografic, călătorul maghiar rezumând câteva tradiţii orale. Una dintre ele, rezultat al unor contaminări livreşti evidente, afirmă că la pătrunderea hunilor dinspre răsărit, Atila i-a înfrânt pe români şi i-a alipit oştirii sale, după care aceştia s-au împrăştiat în trei direcţii, corespunzând celor trei provincii istorice, în timp ce Atila şi-a ales loc de casă în Secuime[1]. Altă tradiţie, care pare mai autentică, se referă la imaginea maghiarilor în mentalitatea populară din Muntenia. Ürmösy relatează despre copiii satului Cioplea, care strigă după trecătorii maghiari, în semn de ocară, „Iancu-Vancu", citează zicătoarea „e drac unguru'" sau o expresie cu care mamele îşi sperie copiii: „taci, n-ai minte, vine Iancu!". Interesându-se de originea acestor formule, Ürmösy crede că ele evocă amintirea expediţiilor maghiare antiotomane din Evul Mediu, legate de numele lui Iancu de Hunedoara, rămas ca o pildă terifiantă în memoria colectivă[2].

Înainte de a încheia analiza relatării lui Ürmösy, am întreprins câteva investigaţii cu privire la ecoul pe care l-a suscitat ea în epocă. În 23 februarie 1844, se publica în gazeta clujeană *Erdélyi Híradó* anunţul cu privire la apariţia lucrării şi preţul ei[3]. În 23 aprilie, acelaşi an, apărea tot în *Erdélyi Híradó* o replică scurtă, dar foarte dură la adresa cărţii lui Ürmösy, datată „din Bucureşti, 13 martie" şi semnată „Sükei"[4]. Ea aparţinea pastorului Sükei Imre, parohul comunităţii reformate maghiare din Bucureşti[5]. Sükei dezminţea, în intervenţia sa, cu vehemenţă, două dintre afirmaţiile vehiculate în lucrare. În primul rând, arăta că numărul maghiarilor din Ţara Românească, estimat de Ürmösy la 12.000, nu e decât de 3.000, şi reproducea numărul acestora pe localităţi, conform conscripţiei oficiale şi propriilor sale evidenţe[6]. În al doilea rând, susţinea că aceştia nu sunt oprimaţi din punct de vedere religios, aducând ca argument în acest sens bunele relaţii pe care le are el însuşi cu autorităţile române, care îl salarizează. Dincolo de dorinţa de a corecta nişte informaţii eronate, putem explica această intervenţie şi printr-o motivaţie de ordin personal, deoarece, în cartea sa, Ürmösy îl acuzase pe Sükei, învinuindu-l de diverse abuzuri, ca şi de lipsă de zel naţional şi religios[7], fapt care l-a iritat, probabil, pe preotul din Bucureşti.

1. Ürmösy Sándor, *op. cit.*, p. 39.
2. *Ibidem*, pp. 71-72.
3. *Erdélyi Híradó*, 1844, nr. 16.
4. *Ibidem*, nr. 33, p. 195, rubrica: „Külföld. Oláhország" [„Din străinătate. Ţara Românească"].
5. Sükei a fost, se pare, un personaj foarte bine integrat în societatea bucureşteană şi s-a aflat în relaţii excelente cu românii. Pentru aceasta pledează mai multe elemente, în afara polemicii sale cu Ürmösy. *Gazeta de Transilvania*, 1844, p. 336, publică un „Atestat", prin care patruzeci de boieri munteni înfăţişează elogios activitatea sa bisericească dusă timp de treizeci de ani, tocmai în intenţia de a-l disculpa, în Transilvania, de atacuri în genul celui al lui Ürmösy. *Cantor de Avis şi Comers*, 1840, pp. 254-255, îi publicase o cuvântare adresată domnitorului cu ocazia Paştilor, în care face apologia Reformei. Fiul său se va afla în relaţii bune cu August Treboniu Laurian, care i-l recomandă călduros lui Pavel Vasici, în 1846 („un tânăr foarte amabil şi de bună speranţă"), deoarece junele maghiar contribuia la o acţiune cultural-naţională românească de mare importanţă în acei ani: difuzarea semiclandestină a *Magazinului istoric pentru Dacia* în Transilvania (vezi *George Barit şi contemporanii săi*, vol. II, Editura Minerva, Bucureşti, 1975, p. 15).
6. La Bucureşti: 2487, Craiova: 43, Ploieşti: 56, Târgovişte: 48, Câmpulung: 56, Piteşti: 38, Turnu: 9, Caracal: 8, Giurgiu: 36, Focşani: 21, Buzău: 7, Târgu-Jiu: 3, Câmpina: 52, Roşiori de Vede: 3, Brăila: 37.
7. Ürmösy Sándor, *op. cit.*, pp. 65-66.

Notiţele publicate în *Erdélyi Híradó* vor intra însă în atenţia altui ziarist ardelean: George Bariţ. În 24 aprilie 1844 (după stilul vechi), *Gazeta de Transilvania* publică şi ea o notă pe marginea observaţiilor lui Sükei. Cartea lui Ürmösy, „văzând groasele neadevăruri ce se cuprind într-însa", este socotită „nevrednică de vreo critică". În schimb, *Gazeta* reproduce cu vizibilă satisfacţie notiţa lui Sükei, care „se poticni el însuşi, ca maghiar, în neadevărurile pomenitului călător". Bariţ redă atât cifrele privitoare la numărul maghiarilor din Muntenia, comunicate de Sükei, cât şi aprecierile potrivit cărora

> Biserica domnitoare din Ţara Românească nu apasă religia ungurilor, ci o suferă bine, căci el însuşi Sükei trage de la guvernul român leafa pe an[1].

O recenzie completă, dedicată relatării lui Ürmösy, este publicată în revista pestană *Regélő Pesti Divatlap*, în numărul din 16 iunie 1844. Deşi afirmă că nu este o carte „dintre cele care făuresc o epocă", deşi regretă lipsa unei analize mai aprofundate şi remarcă deficienţe în stil şi ortografie, ziariştii pestani socotesc subiectul în sine, ca şi tratarea lui demne de toată atenţia. Analizează şi ei, pe larg, cauzele emigrării maghiarilor, criticând stările de lucruri din Ardeal şi Ungaria care le provoacă. Totodată, jurnaliştii maghiari remarcă foarte atent aspectele mai sensibile, de natură naţională, cum ar fi opiniile profesorului român din Bucureşti (care afirmase că românii îi urăsc pe maghiari), chiar dacă se abţin să le comenteze: „În paginile 62-66 putem citi despre sentimentele vecinilor noştri români faţă de noi".

Pentru seriozitatea şi obiectivitatea ziariştilor maghiari pledează şi faptul că au cunoştinţă de replica lui Sükei, publicată anterior în gazeta liberală din Cluj. Atunci când reproduc opiniile lui Ürmösy cu privire la numărul maghiarilor şi la oprimarea lor religioasă, menţionează în câte o notă şi opiniile contrare ale preotului din Bucureşti[2].

În fine, relatarea lui Ürmösy mai este cunoscută de publicistul francez Auguste de Gérando, care o utilizează ca izvor în lucrarea sa *La Transylvanie et ses habitants*, apărută mai întâi la Paris, în 1845. Referindu-se la maghiarii din Muntenia, de Gérando preia în cinci pagini exclusiv informaţiile şi opiniile lui Ürmösy, pe care, de altfel, pare a le împărtăşi întru totul, apreciind că acesta a călătorit „pentru a se face util patriei sale"[3]. Din lucrarea lui de Gérando le va prelua apoi, după cum am văzut, Nicolae Iorga în *Istoria românilor prin călători*.

---

1. *Gazeta de Transilvania*, 1844, nr. 33, p. 132.
2. „Erdélyi irodalom", în *Regélő Pesti Divatlap*, 1844, nr. 48, pp. 764-766.
3. Auguste de Gérando, *op. cit.* (vezi nota 3, p. 255), pp. 182-187. Cu privire la autorul francez, despre care a scris în epocă şi George Bariţ, vezi: Nicolae Iorga, *op. cit.*, pp. 683-684; *George Bariţ şi contemporanii săi*, vol. I, Editura Minerva, Bucureşti, 1973, p. 105, şi vol. II, Editura Minerva, Bucureşti, 1975, p. 85. În pofida unei anumite tendinţe partizane, de Gérando dă multe informaţii interesante despre români, chiar dacă exegeţii săi actuali par a-l privi uneori mai critic decât însuşi Bariţ la vremea sa („acest franţuz înginerit cu aristocraţia maghiară"; „aserţiunile tendenţioase ale autorului, datorate influenţării sale masive de către rudeniile sale dragi, nemeşii unguri" – vezi ultimul loc citat). Motivul principal al acestei reţineri exprimate de respectivii editori pare să fie datorat căsătoriei sale cu o contesă Teleki, aspect asupra căruia semnatarul rândurilor de faţă, aflat într-o situaţie oarecum similară, nu se poate pronunţa, desigur, decât *cum grano salis*.

Ce s-ar putea concluziona, în final, pe marginea relatării lui Ürmösy? Aspectele, adeseori interesante, pe care le pune în lumină, atât ca informaţii, cât şi ca opinii, au fost trecute în revistă pe parcursul analizei. Dar, după cum sugerează chiar şi ecoul de care s-a bucurat în epocă (destul de bogat pentru condiţiile de publicitate ale vremii), Ürmösy nu a fost un mare spirit, ci, mai degrabă, un observator atât superficial, cât şi subiectiv şi tendenţios. Pe de o parte, el nu este capabil să facă o analiză mai nuanţată a anumitor probleme; pe de altă parte, spiritul naţionalist al cărţii sale îl împinge să privească în mod unilateral şi chiar să exagereze flagrant în privinţa situaţiei maghiarilor şi a raporturilor lor cu populaţia indigenă – o chestiune controversată încă de pe atunci.

Ar putea să aibă nişte cunoştinţe rudimentare de limbă română, deoarece transcrie câteva expresii româneşti, în ortografie maghiară. Sursele sale sunt cu precădere maghiari stabiliţi în Muntenia, situaţie care i-a putut înrâuri într-un fel sau altul percepţia. Ce-i drept, menţionează şi numeroase contacte directe pe care le-a avut cu românii, discuţii, opinii ale acestora, fie ei profesori, boieri, călugări sau negustori. Majoritatea conversaţiilor trebuie să fi avut loc însă în maghiară şi, poate, în franceză. Din toate aceste motive, sub aspectul valorii lor documentare, informaţiile sale trebuie privite, desigur, cu toată rezerva.

Totuşi, şi la acest capitol sunt multe elemente care, cu prudenţa necesară, ar putea fi valorificate. Lăsând la o parte exagerările numerice, datele cu privire la viaţa comunităţii maghiare din Muntenia pot să contureze o schiţă interesantă a unei istorii foarte puţin cunoscute. Apoi, chiar în chestiunea delicată a raporturilor acestora cu populaţia românească, unele observaţii, mai ales cu privire la percepţia populară şi la prejudecăţile etnice din mentalitatea colectivă, pot oferi prilej de meditaţie. Pentru că dacă Ürmösy prezintă în mod unilateral problema intoleranţei, exagerând mai mult prin sublinierea şi repetarea insistentă a acestor aspecte, nu credem că ideea toleranţei etnice şi religioase, ca trăsătură distinctivă a românilor, este mai puţin unilaterală, chiar dacă această autopercepţie culturală, prezentă la multe popoare, este considerată la noi un fel de dogmă indiscutabilă.

Calitatea principală a relatării lui Ürmösy rezidă însă, bineînţeles, în dimensiunea sa imagologică. Dacă putem privi cu neîncredere valoarea sa ca sursă de informaţii pentru realităţile din Muntenia, în schimb ea ne poate ajuta mult la descifrarea imaginii pe care şi-o formează Ürmösy, precum şi maghiarii în ansamblu, asupra acestor realităţi şi asupra românilor în general. Trăsăturile acestei imagini, aşa cum au reieşit până aici, dezvăluie o percepţie categoric negativă. Românii sunt, în viziunea lui Ürmösy, leneşi, murdari, inculţi, superstiţioşi, înapoiaţi, ostili progresului. Călătorul este nemulţumit de tot ceea ce constată în această zonă, de modul de viaţă al oamenilor, de politica ineficientă a principelui şi a cârmuirii, de încercările timide pe calea progresului, care i se par modeste şi neconvingătoare.

Care este explicaţia unei asemenea atitudini? Se datorează ea unei imagini preexistente cu care Ürmösy pleacă de acasă, bazată pe resentimentele etnice ale maghiarilor faţă de românii din Ardeal, şi care îl determină să observe pe drum, selectiv, doar acele aspecte care îi confirmă propriile prejudecăţi? Este ea o concluzie pur personală a lui Ürmösy, datorată unei firi excesiv de critice şi negativiste, rod al observaţiilor unui mizantrop? Este cumva consecinţa evidentă a înseşi stărilor de lucruri din Muntenia, a căror înapoiere i-ar impune oricărui observator străin o astfel de imagine, mai ales când acesta are un sistem de referinţă bazat pe un standard de civilizaţie mult diferit? Răspunsul, după cum am încercat să sugerez pe parcurs, nu este deloc simplu şi univoc.

Fără îndoială că primul aspect, cel al resentimentelor naţionale, bazat pe tradiţia raporturilor dintre cele două grupuri etnice concurente şi redimensionat la începutul epocii naţionalist-romantice, trebuie luat neapărat în considerare. Ürmösy cunoaşte aceste probleme şi le acordă atenţie, după cum o arată, de pildă, discuţiile sale cu interlocutori români. Însăşi motivaţia naţională a voiajului său îl determină să-i privească în mod rezervat şi chiar cu ostilitate pe cei care, după părerea sa, alterează şi, vrând-nevrând, distrug identitatea naţională a congenerilor săi rătăciţi.

Totuşi, după cum s-a văzut, această dimensiune naţionalistă nu poate explica în totalitate caracterul negativ al imaginii, deoarece negativismul lui Ürmösy ia adeseori forma unui criticism social sau cu adresă general umană. Critica sa se îndreaptă fie în sens liberal-reformist, spre anumite alcătuiri social-politice defectuoase; fie, cel mai adesea, în sensul moralizator, pur iluminist, de care Ürmösy este foarte apropiat, spre deficienţele care ţin de firea umană necultivată, în stare de barbarie, şi care nu pot fi depăşite decât prin promovarea virtuţilor morale şi religioase, prin cultură, luminare şi progres. Desigur, nu se poate disocia în mod tranşant care este cel mai important aspect în viziunea călătorului maghiar: de vină este sistemul social-politic defectuos, firea cea rea a românilor sau firea umană necultivată, în general? De fapt, în aprecierile lui Ürmösy, aspectele respective se suprapun de la caz la caz, în diferite combinaţii şi proporţii. Dacă am compara însă această percepţie cu imaginile elaborate de călători maghiari care observă stări de lucruri asemănătoare celor din Muntenia, dar cu un peisaj etnic mai puţin predispus la prejudecăţi venite din direcţie maghiară, cum ar fi Bulgaria, de exemplu, am putea măsura mai exact ce anume şi cât este prejudecată şi resentiment de natură etnico-naţională şi cât se datorează unor modalităţi diferite, mult mai complexe, de elaborare a imaginii.

În fine, în al treilea rând, în corelaţie cu primele două aspecte, pentru explicarea atitudinii asumate de Ürmösy trebuie luate în considerare şi diferenţele multiple şi reale de civilizaţie existente între lumea celui care elaborează imaginea şi lumea realităţii oglindite. Pe de o parte, este vorba de diferenţa reală de civilizaţie existentă între Transilvania şi Muntenia epocii respective, între Clujul baroc al lui Ürmösy şi satele sau târgurile cu aspect oriental prin care trece, asupra căreia nu e necesar să mai insistăm. Există însă şi o diferenţă, poate mai importantă, datorată sistemului de referinţă la care se raportează Ürmösy, în privinţa tipului de civilizaţie. Pentru el, progresul de tip occidental, al cărui cult îi este inculcat prin educaţie, chiar dacă, poate, nu se manifestă eclatant nici în Transilvania, reprezintă însă etalonul de bază cu care măsoară şi judecă realităţile pe care le vede. În măsura în care nu reuşeşte să sesizeze aceeaşi tendinţă în Muntenia, este evident că aprecierile sale vor fi foarte critice. În plus, în conformitate cu optica vremii, îi lipseşte o înţelegere relativizantă, de tip Lévi-Strauss, a raporturilor dintre diferitele culturi şi civilizaţii. Pentru el, civilizaţia la care se raportează şi cea pe care o vede în Muntenia nu sunt pur şi simplu diferite, ci clar ierarhizate, departajate valoric, în funcţie de un europocentrism funciar de tip occidental, de situarea lor pe acea traiectorie a progresului în care Ürmösy crede neabătut.

Toate aceste motivaţii se intercondiţionează şi se stimulează în mod reciproc. Dacă, uneori, resentimentul naţional, imaginea preexistentă îl determină pe Ürmösy să vadă un aspect mai negru decât este el „în realitate", alteori, o realitate cu adevărat deplorabilă este cea care generează imaginea negativă, imagine care se va transforma ulterior într-un stereotip, într-o prejudecată sau invectivă de natură etnică.

Toate aceste aspecte ne fac să credem, în final, că, dincolo de simpla *descriere* a imaginilor, explicarea proceselor şi a mecanismelor de *genează*, precum şi a *funcţionalităţii sociale* a acestora reprezintă elementul cel mai important în cercetările de imagologie. Din această perspectivă, relatarea lui Ürmösy Sándor, coroborată cu alte asemenea mărturii, poate contribui la descifrarea imaginii românilor în cultura maghiară de la începutul epocii moderne.

6. Românii în opera istoricului Kőváry László

Istoricul ardelean Kőváry László (1819-1907) a fost autorul celei mai întinse opere istoriografice maghiare din Transilvania, pe parcursul secolului al XIX-lea. Din acest punct de vedere, el poate fi comparat foarte bine cu contemporanii săi, românul George Bariţ (1812-1893) şi sasul Georg Daniel Teutsch (1817-1893), alţi doi harnici autori care şi-au dedicat întreaga viaţă reconstituirii istoriei comunităţii lor etnice din Transilvania. Cum era şi firesc, opera lui Köváry conţine şi numeroase referiri la istoria românilor, ceea ce face din ea un preţios izvor imagologic, apt să pună în evidenţă imaginile făurite de maghiari cu privire la compatrioţii lor români.

Rândurile care urmează au ca obiectiv analizarea reprezentărilor cu privire la români din scrierile lui Kőváry László. În acest scop, ne vom opri asupra câtorva teme istoriografice, de maximă relevanţă istorico-ideologică: problema originii românilor; problema continuităţii lor în Transilvania; limba şi etnonimul românilor; participarea acestora la revoluţia de la 1848.

6.1. *Date biobibliografice*

Kőváry László s-a născut la Turda, în anul 1819[1]. A absolvit Colegiul Reformat din Cluj, a participat la revoluţia maghiară din 1848 şi s-a dedicat, în mare măsură, activităţii intelectuale. Luând în calcul cele câteva sute de articole publicate în presă, precum şi cele câteva zeci de cărţi publicate între anii 1839 şi 1907, biograful său, Márki Sándor, îl caracteriza, pe merit, drept „cel mai harnic poligraf al Ardealului"[2] în cuprinsul culturii maghiare de până la el.

Din punctul de vedere al concepţiei şi sensibilităţii care prezidează întreaga sa operă, Kőváry, la fel ca George Bariţ la români, a fost un tipic reprezentant al conjuncţiei dintre iluminism şi romantism, formulă spirituală atât de specifică istoriografiei şi culturii ardelene.

1. Pentru viaţa şi activitatea sa, vezi: Szinnyei József, *Magyar írók élete és munkái* [*Vieţile şi operele scriitorilor maghiari*], vol. VII, Hornyánszky Viktor, Budapesta, 1900, col. 140-149; Márki Sándor, *Emlékbeszéd Kőváry László levelezőtag felett* [*Discurs comemorativ la adresa membrului corespondent Kőváry László*], Budapesta, 1910; studiul introductiv al lui Bálint József, „Kőváry László élete és munkássága" [„Viaţa şi activitatea lui Kőváry László"] la ediţia Kőváry László, *Tájképek utazási rajzokban* [*Imagini şi descrieri de călătorie*], apărută în colecţia „Téka", Bucureşti, 1984, pp. 5-50. Lista completă a scrierilor lui Kőváry, la Köblös Zoltán, „Kőváry László irodalmi munkássága (1839-1907)" [„Operele literare ale lui Kőváry László, 1839-1907"], *Erdélyi Múzeum*, 1907, pp. 336-349.
2. Márki Sándor, *op.cit.*, p. 44.

Cele mai importante lucrări ale sale conţin ample referiri cu privire la români, care conturează o imagine completă şi nuanţată a acestora, în oglinda scrierilor istoricului maghiar[1]. În primul rând, este cazul cărţilor şi studiilor sale cu caracter istoric : sinteza de *Istorie a Transilvaniei* în şase volume, apărută între anii 1859-1866, sau *Istoria Ardealului la 1848-1849*, apărută în 1861.

De asemenea, putem găsi referinţe şi în sinteza de istorie a Ungariei medievale, scrisă la bătrâneţe, în 1907, precum şi în numeroase alte lucrări de mai mică importanţă, mergând până la cunoscutele sale manuale pentru uzul şcolilor elementare, apărute între anii 1847-1867 în aşa-numita *Bibliotecă a lui Györke*.

Românii sunt prezenţi şi în alte lucrări dedicate Transilvaniei, studii cu caracter statistic, etnografic, genealogic, relatări de călătorie, descrieri ale antichităţilor şi raritătilor naturale ardelene, cum ar fi *Descrierile de călătorie* din 1840, *Statistica Transilvaniei*, apărută în 1847, *Antichităţile Ardealului*, din 1852, sau *Familiile renumite ale Ardealului*, din 1854.

6.2. *Originea daco-romană şi continuitatea românilor*

În mod firesc (ţinând cont de predilecţia pentru istoriografie a intelectualului ardelean), cele mai multe reprezentări ale românilor se leagă de istoria acestora. În acest sens, o primă temă abordată de Kővári este cea a originii daco-romane a românilor. Kővári e un bun cunoscător al istoriei dacilor autohtoni, consideraţi „cei mai vechi locuitori ai Transilvaniei", ca şi al perioadei romane din istoria Ardealului. Pentru redarea aspectelor respective, el foloseşte ca izvoare în primul rând lucrările autorilor antici, citându-i în acest sens pe Cassius Dio şi Eutropius. Din felul în care i-a reprezentat pe daci şi pe romani[2], reiese simpatia şi preţuirea istoricului maghiar pentru ambele elemente etnice şi de civilizaţie de la începuturile istoriei provinciei sale.

Ca iluminist, Kővári apreciază înflorirea civilizaţiei materiale şi spirituale a Daciei sub stăpânirea romană : construirea de drumuri şi de oraşe, exploatarea minelor de aur şi sare sau dezvoltarea artelor. Dar formaţia sa romantică îi îndreaptă interesul, în egală măsură, şi asupra dacilor, care l-au uimit mai ales prin curajul şi rezistenţa lor în faţa invadatorilor. Istoricul maghiar aprecia nobleţea sufletească a dacilor, manifestată, de pildă, prin faptul că „preferă să bea otravă, decât să ajungă sclavii străinilor"[3].

---

1. Referinţe mai ample cu privire la români apar în următoarele lucrări ale lui Kővári : *Tájképek utazási rajzokban* [*Imagini şi descrieri de călătorie*], apărut în *Nemzeti Társalkodó*, 1840, semestrul I, pp. 65-69, 76-79 şi 86-88 ; *Székelyhonról* [*Despre Ţara Secuilor*], Kolozsvár, 1842 ; *Erdélyország statisztikája* [*Statistica Transilvaniei*], Kolozsvár, 1847 ; *Erdély régiségei* [*Antichităţile Ardealului*], Pesta, 1852 ; *Erdély nevezetesebb családai* [*Familiile renumite ale Ardealului*], Kolozsvár, 1854 ; *Erdély történelme* [*Istoria Transilvaniei*], vol. I-VI, Kolozsvár, 1859-1866 ; *Erdély története 1848-49-ben* [*Istoria Ardealului la 1848-49*], Pesta, 1861 ; *Okmánytár az 1848-9-ki erdélyi eseményekhez* [*Colecţie de documente pentru evenimentele ardelene din 1848-49*], Kolozsvár, 1861 ; *Magyarország története nemzetközi helyzetünk szempontjából* [*Istoria Ungariei din punctul de vedere al situaţiei noastre internaţionale*], Budapesta, 1907 ; *Györke históriája Erdélyről* [*Istoria lui Györke despre Ardeal*], Kolozsvár, 1867 (numeroase alte ediţii).
2. László Kővári, *Tájképek...*, articolul referitor la Ulpia Traiana Sarmizegetusa, la pp. 217-218 ; *Erdély régiségei*, pp. 1-2, 9-11 ; *Erdély történelme*, vol. I, pp. 4-21 ; *Györke históriája*, pp. 5-6.
3. László Kővári, *Erdély régiségei*, p. 10.

Această atitudine de egală preţuire a celor două civilizaţii, dacică şi romană, nu era o noutate în rândurile intelectualilor maghiari ai vremii, fascinaţi de trecutul istoric al Transilvaniei. În termeni similari se exprima, de exemplu, şi marele romancier Jókai Mór, în operele sale literare din această perioadă, dedicate istoriei Ardealului[1].

Atenţia acordată de Kőváry celor două străvechi popoare „ardelene" se datora şi convingerii sale că prezenţa lor conferea Transilvaniei o anumită specificitate, un caracter distinct, particular – o specificitate transilvană pe care istoricul maghiar a cultivat-o de-a lungul întregii sale opere.

Totodată, sublinierea originii latine a românilor constituia, pentru istoricul ardelean, o teză cu o mare importanţă politică, într-o perioadă în care, după cum scria, „mişcarea celor 64 de milioane de slavi" a readus în atenţia istoricilor din regiune problema originii naţiunii române[2].

Kőváry cunoştea bine principalele opinii referitoare la originea românilor, rezumând aceste teze în *Statistica Ardealului*. Deşi mulţi autori străini se pronunţau în favoarea originii slave, trace sau bulgare a românilor, Kőváry subscrie la o a patra opinie, socotind-o „cea mai clară", şi anume cea potrivit căreia românii „sunt urmaşii romanilor colonizaţi în Dacia de către împăratul Traian", fiind găsiţi aici de către maghiari, în secolul al IX-lea[3].

De fapt, teza originii latine a românilor reprezenta o idee frecvent întâlnită în cultura maghiară a epocii, mai cu seamă începând cu anii '30 ai secolului al XIX-lea. Ea era profesată îndeosebi de autorii ataşaţi mişcării politice a nobilimii reformiste, iar fenomenul se poate explica, în opinia lui Ladislau Gyémánt, prin

> tendinţa acestei orientări politice de a accentua trăsăturile distinctive ale românilor faţă de popoarele slave, pentru prevenirea unei coalizări a lor împotriva sistemului politic în vigoare[4].

Totodată, opinia lui Kőváry, după care în formarea poporului şi a limbii române a jucat un rol important şi elementul dacic, poate fi considerată o idee originală şi interesantă în contextul epocii, dacă ţinem cont de faptul că, până după jumătatea secolului al XIX-lea, istoricii români ardeleni, de la Petru Maior, Damaschin Bojincă şi Eftimie Murgu până la August Treboniu Laurian şi Alexandru Papiu-Ilarian, susţineau cu multă convingere teza pustiirii totale a Daciei de vechii ei locuitori, după victoria lui Traian. În acest fel, românii erau consideraţi de către istoricii respectivi drept urmaşii puri ai coloniştilor romani, care nu s-au amestecat cu alte popoare, păstrându-şi întreg şi nealterat specificul latin[5].

---

1. Jókai Mór, nuvela „A Bárdy család" [„Familia Bárdy"] din vol. *Forradalmi és csataképek 1848 és 1849-ből* [*Tablouri revoluţionare şi de război din 1848 şi 1849*], vol. I, Tipografia Heckenast, Pesta, 1850, pp. 23-24; romanele *Erdély aranykora* [*Epoca de aur a Ardealului*], vol. I, Pesta, 1852, pp. 174-177; *Szegény gazdagok* [*Sărmanii bogaţi*], Budapesta, 1925, p. 89 (*Jókai Mór művei*, Centenáriumi Kiadás, vol. X); *Egy az Isten* [*Dumnezeu este unul*], Budapesta, 1927, pp. 56, 88 (*Jókai Mór művei*, Centenáriumi Kiadás, vol. XXXII).
2. Kőváry László, *Erdély statisztikája*, ed. cit., pp. 186-187.
3. *Ibidem*, p. 187.
4. Ladislau Gyémánt, *Mişcarea naţională a românilor din Transilvania între anii 1790 şi 1848*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 71.
5. *Ibidem*, pp. 72-97.

Trebuie să menţionăm însă că, prin vehicularea acestei teze, Kővári nu urmărea amorsarea unei polemici cu istoricii români, teoria sa constituindu-se, pur şi simplu, ca o concluzie desprinsă de istoricul maghiar din lectura lui Cassius Dio sau Eutropius.

Următorul moment istoric în care românii vor apărea în scrierile lui Kővári aparţine Evului Mediu. Mai exact, este vorba de sfârşitul secolului al IX-lea, dată la care ar fi avut loc pătrunderea maghiarilor în Transilvania.

În toate scrierile sale importante, inclusiv în *Istoria Ungariei*, apărută în anul morţii sale (1907), Kővári susţine prezenţa românilor în Ardeal înainte de venirea maghiarilor, fără ca acest lucru să-l deranjeze în vreun fel, chiar dacă el este un adept convins al ideii de stat maghiar în cuprinsul frontierelor sale istorice.

Românii sunt pomeniţi mai întâi ca „valahii" sau „blacii" lui Gelu, din partea nord-vestică a Transilvaniei, care opun rezistenţă principelui maghiar Tuhutum, atras de bogăţiile regiunii[1].

Consultând o serie de izvoare istorice, cum ar fi lucrările lui Constantin Porfirogenetul, Anonymus, Simon de Kéza, Thuróczi, Laurenţiu Toppeltin sau Bonfini, Kővári reface traseul parcurs de maghiari din patria originară până în Ungaria şi Transilvania, precum şi conflictele ivite între Gelu şi Tuhutum. „Valahii – scrie istoricul maghiar – au luptat vitejeşte", dar victoria i-a revenit totuşi, în final, căpeteniei maghiare. Gelu a pierit în luptă, iar poporul valah i-a jurat credinţă lui Tuhutum, la „Esküllő" (Aşchileu).

Este adevărat, în *Istoria Ungariei*, publicată în 1907 (adică într-o epocă în care cultura maghiară era marcată puternic de naţionalismul oficial al regimului dualist), se poate sesiza o atitudine ceva mai sceptică faţă de ideea continuităţii românilor la nord de Dunăre. Astfel, pe de o parte, la fel ca în tinereţe, Kővári vorbeşte mai întâi despre varianta prezenţei românilor în Ardeal la venirea maghiarilor, pe baza cronicii lui Anonymus, dar, pe de altă parte, afirmă că istoriografia mai recentă susţine teza strămutării populaţiei din Dacia la sudul Dunării, sub Aurelian, conform spuselor lui Flavius Vopiscus, Sextus Rufus sau Eutropius[2].

Totuşi, se poate spune că istoricul maghiar nu doreşte, nici de această dată, să se lanseze într-o dispută cu substrat ideologic, mărginindu-se să consemneze cele două teze, fără a intra în alte detalii şi fără a susţine nici una dintre cele două păreri.

Trebuie menţionat însă faptul că promovarea tezei originii latine a românilor, precum şi a celei referitoare la prioritatea lor în Transilvania nu însemna că, prin aceasta, Kővári ar fi manifestat vreo simpatie particulară faţă de români şi faţă de rolul lor istoric în Transilvania. Dimpotrivă, în evoluţia ulterioară a istoriei ardelene, Kővári nu le acordă o importanţă prea mare, afirmând următoarele:

> Cu toate că i-am amintit pe români atât de devreme, ei vor apare abia mai târziu pe scena istoriei, şi nici atunci nu vor juca un rol deosebit[3].

1. Kővári László, *Erdély régiségei*, ed. cit., pp. 2, 270-272; *Erdély történelme*, vol. I, ed. cit., pp. 37, 40-41; *Magyarország története...*, ed. cit., p. 37.
2. Kővári László, *Magyarország története...*, ed. cit., p. 178.
3. Kővári László, *Erdély történelme*, vol. I, ed. cit., p. 21.

6.3. *Limba şi etnonimul românilor*

Problema limbii române reprezintă un alt subiect care atrage atenţia lui Kőváry. Referindu-se, în *Statistica Transilvaniei*, la originea latină a românilor, istoricul maghiar subliniază faptul că „înrudirea românilor cu Roma" poate fi observată în portul, dar mai ales în limba lor, „care a rămas credincioasă limbii latine strămoşeşti"[1]. Aceeaşi problemă este discutată mai amplu în *Istoria Ardealului*. Kőváry analizează aici nu numai componenta romanică, de bază, ci şi fondul lingvistic nelatin, trecând în revistă opiniile referitoare la influenţa sau prezenţa elementului dacic, slav sau bulgar în limba română[2].

Istoricul maghiar considera că româna este o limbă „moale", având o sonoritate plăcută, deplângând numai faptul că ea fusese „blestemată cu scrierea chirilică". Kőváry crede că

> înainte de Conciliul de la Florenţa, din 1439, românii scriau cu litere latine, ceea ce este dovedit de inscripţiile daco-romane ieşite din săpături[3].

El preia legenda respectivă, lansată în cultura română de Dimitrie Cantemir şi îmbrăţişată apoi cu multă căldură de Şcoala Ardeleană şi de urmaşii ei din prima jumătate a secolului al XIX-lea, din broşura *Consideraţii asupra observaţiilor lui Martin Schwartner despre români*, publicată în 1812, la Pesta, sub semnătura „I.G.", precum şi din polemicile lui Petru Maior cu Bartholomeus Kopitar[4]. După cum notează Kőváry, această „tristă poveste a principilor români, care au fost convinşi de prelaţii greci să adopte scrierea chirilică", a făcut ca „românii să se izoleze total de literatura Europei civilizate", astfel încât „mulţi se gândesc astăzi, în mod foarte potrivit, să revină la scrierea lor de dinainte"[5].

Altă problemă care merită să fie pomenită este cea a etnonimului atribuit de Kőváry românilor. În marea majoritate a cazurilor, în lucrările scrise în anii '40, '50 şi '60, românii apar sub denumirea „oláh" (=„valah"). Conform părerii istoricului maghiar, înşişi românii au folosit acest termen pentru autoidentificarea lor, vreme îndelungată. Schimbarea a intervenit, comentează Kőváry mai departe, doar cu ocazia revoluţiei de la 1848, când românii ar fi început să-şi spună mai întâi „romani" („rómaiak"), iar apoi „români" („románok"), pentru a atrage atenţia şi pe această cale asupra descendenţei lor latine. Dar, în opinia lui Kőváry, acest lucru este total inutil şi chiar ridicol, deoarece „denumirea lor frumoasă ungurească, oláh", seamănă cu cuvântul „olasz", care îi desemnează pe italieni, iar prin acest lucru maghiarii au recunoscut oricum înrudirea celor două popoare şi originea lor comună[6]. În orice caz, felul în care istoricul nostru foloseşte termenul respectiv dă impresia că „oláh" nu avea nici o conotaţie peiorativă la

1. Kőváry László, *Erdély statisztikája*, ed. cit., p. 187.
2. Kőváry László, *Erdély történelme*, vol. I, ed. cit., pp. 19-21.
3. Kőváry László, *Erdély statisztikája*, ed. cit., pp. 187-188.
4. I.G., *Discussio descriptionis Valachorum Transylvanorum...*, Pesta, 1812; *Észrevételek Tekéntetes Schwartner Márton úr Magyarország Statistikájában az oláhokról tett jegyzésekre*, Pesta, 1812.
5. Kőváry László, *Erdély statisztikája*, ed. cit., p. 188.
6. Kőváry László, *Erdély története 1848-49-ben*, ed. cit., pp. 28, 109.

data când nota aceste consideraţii (1859 şi 1861), ci constituia, pur şi simplu, etnonimul obişnuit folosit în limba maghiară pentru desemnarea românilor, preluat de la denumirile de „blach", „valach", „olachi", prezente în primele izvoare scrise ale Evului Mediu[1].

În *Istoria Ungariei*, din 1907, Kővári utilizează, pe lângă „oláh", şi alte etnonime pentru desemnarea românilor din epoca medievală, cum ar fi „vlakk" sau „rumén"[2]. „Rumén", care poate reprezenta şi o ortografiere maghiară pentru „rumân", dar seamănă, sub aspect fonetic, şi cu etnonimul din limba germană, „Rumäne", poate fi întâlnit şi în alte scrieri din limba maghiară a perioadei respective.

De data aceasta, istoricul maghiar nu mai face comentarii pe marginea denumirii românilor, dar se poate aprecia că modificarea opţiunii sale lingvistice în cazul respectiv purta o anumită conotaţie ideologică. Probabil, el încearcă să folosească mai rar termenul „oláh", deoarece la data la care scria românii îi atribuiau, în mod vehement, o conotaţie peiorativă şi şovină; dar, în acelaşi timp, nici nu doreşte să preia în maghiară termenul „román", mai ales atunci când era vorba despre realităţile medievale, pentru care izvoarele folosesc, în mod tradiţional, denumirea consacrată.

6.4. *Românii şi revoluţia de la 1848*

Românii sunt o prezenţă mult mai frecventă în scrierile dedicate de Kővári revoluţiei de la 1848. Acest lucru se explică uşor dacă ne gândim că intelectualul ardelean a fost un participant direct la aceste evenimente dramatice, care au influenţat în mod decisiv raporturile şi reprezentările reciproce ale celor două popoare.

În momentul izbucnirii revoluţiei maghiare, Kővári László, în vârstă, pe atunci, de 29 de ani, se făcuse deja cunoscut în viaţa culturală a Transilvaniei, în pofida vârstei sale, prin activitatea sa ştiinţifică, didactică şi publicistică, printr-o serie numeroasă de lucrări cu caracter literar, istoric, statistic sau etnografic.

În timpul revoluţiei, el se va implica profund în desfăşurarea evenimentelor. A fost redactorul gazetei politice *Ellenőr*, din Cluj, iar în iunie 1848 era numit de către ministrul de interne, Szemere Bertalan, în funcţia de secretar al Oficiului Naţional de Statistică[3].

În toamna anului 1848, Kővári este trimis în Transilvania de „Comitetul de Apărare a Patriei" („Honvédelmi Bizottmány"), pentru a relata despre evenimentele dramatice care aveau loc în această regiune. Din februarie 1849 îndeplineşte şi alte însărcinări oficiale pe lângă guvernul maghiar şi armata generalului Bem[4]. Odată cu sfârşitul uneia dintre ultimele rezistenţe maghiare, la Jibou, în data de 25 august 1849, Kővári este arestat de trupele austriece. Totuşi, reuşeşte să scape de represaliile imperialilor, fiind graţiat la Cluj de colonelul Urban. După eliberarea sa, Kővári se mută la Pesta şi se dedică mai ales activităţii culturale[5].

1. Kővári László, *Erdély történelme*, vol. I, ed. cit., pp. 19-20.
2. Kővári László, *Magyarország története...*, *passim*.
3. Szinnyei József, *op. cit.*, col. 140; F. Kiss Erzsébet, *Az 1848-1849-es magyar minisztériumok* [*Ministerele maghiare din 1848-1849*], Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1987, p. 553.
4. Din data de 15 martie 1849 va fi numit ca „istoric oficial" pe lângă armata generalului Bem (*apud* F. Kiss Erzsébet, *op. cit.*, p. 553).
5. Szinnyei József, *op. cit.*, col. 140; Bálint József, *op. cit.*

Fiind implicat, după cum am putut vedea, atât de direct în evenimentele de la 1848, este uşor de înţeles motivaţia psihologică a istoricului maghiar, motivaţie care l-a determinat să împărtăşească publicului cititor impresiile şi constatările legate de revoluţia pe care a trăit-o, prin intermediul unor cărţi sau articole de gazetă, realizate până în anul morţii sale, 1907[1].

Istoria Ardealului la 1848-49 constituie principala sa lucrare dedicată revoluţiei. Ea poate fi comparată, într-o oarecare măsură, cu volumul II din *Părţi alese din istoria Transilvaniei*, a lui George Bariţ, deoarece, la fel ca lucrarea istoricului român, şi cartea lui Kőváry se doreşte a fi o cercetare istorică, dar în acelaşi timp constituie şi o mărturie memorialistică a unui personaj adânc implicat în evenimente. De altfel, George Bariţ va folosi în mod copios lucrarea lui Kőváry ca sursă de informare a istoriei sale[2].

În acord cu stereotipiile referitoare la români, existente în imaginarul social maghiar din primele decenii ale epocii moderne, Kőváry László afirmă la începutul cărţii sale că, în momentul izbucnirii revoluţiei maghiare din 1848-1849, românii „erau săraci şi inculţi, deoarece nimeni nu a fost preocupat de îmbunătăţirea situaţiei lor"[3].

Acest lucru era valabil, de altfel, şi pentru iobagii maghiari din Transilvania. Românii puteau deţine funcţii doar dacă treceau la religia greco-catolică. Dar mai rămâneau „600.000 de neuniţi, care nu puteau beneficia de avantajele cetăţeniei" (*polgáriélet* = „viaţă civilă"). Ca atare, ei sperau să îndrepte această „anomalie" prin recunoaşterea lor ca a patra naţiune a Transilvaniei[4].

La începutul revoluţiei, când maghiarii vor pune problema unirii Transilvaniei cu Ungaria, românii – în opinia lui Kőváry – nu au nimic de obiectat, solicitând doar eliberarea din iobăgie şi recunoaşterea lor ca naţiune politică[5].

Acestea vor fi şi revendicările formulate la prima lor adunare, din 30 aprilie 1848, de la Blaj, despre care Kőváry afirmă că ar fi reprezentat de fapt adunarea „intelectualilor naţiunii române", care au hotărât să aştepte convocarea noii diete reprezentative a Transilvaniei, pentru a-i solicita acesteia, pe cale legală, „vindecarea supărărilor naţiunii române"[6].

---

1. Kőváry László, *Erdély története 1848-49-ben*, [*Istoria Ardealului la 1848-49*], Pesta, 1861; *Okmánytár az 1848-9-ki erdélyi eseményekhez* [*Colecţie de documente pentru evenimentele ardelene din 1848-49*], Kolozsvár, 1861. Dintre articolele din presă amintim: „Az unio kimondása 1848-ban" [„Proclamarea uniunii în 1848"], *Korunk*, 1865, pp. 109-114; „A márciusi napok civilisationk keretében" [„Zilele din martie în cadrul civilizaţiei noastre"], *Erdélyi Múzeum*, 1898, pp. 297-306; „Visszaemlékezések a forradalom derűsebb napjaira" [„Rememorarea zilelor mai senine ale revoluţiei"], *Történelmi Lapok*, 1898, pp. 1-3, 9-11, 17-19, 25-28, 33-35, 45-46, 61-62, 69-71, 88-89, 101-104, 117-119, 125-127.
2. Vezi George Bariţ, *Părţi alese din istoria Transilvaniei. Pe două sute de ani din urmă*, vol. II, ed. a II-a, îngrijită de Ştefan Pascu şi Florin Salvan, Braşov, 1994, pp. 170, 211, 215, 219-231, 261, 264-265, 267-269, 271-272, 304-305, 321-322, 327-328, 331, 361, 370, 372, 380, 399, 403-404 etc.
3. Kőváry László, *Erdély története 1848-49-ben*, ed. cit., p. 20.
4. *Ibidem*.
5. *Ibidem*. Vezi, la momentul respectiv, opiniile prounioniste exprimate de Timotei Cipariu, în articolul „Uniunea", publicat în *Organul luminării*, II, 1848, nr. 67.
6. Kőváry László, *op. cit.*, p. 21.

Între timp însă, la sate îşi fac apariţia diverşi „agitatori", de exemplu „Mikás Ferenc" (Florian Micaş) sau „Pap Sándor" (Al. Papiu-Ilarian)[1], tineri care pornesc să aţâţe poporul în vederea stârpirii maghiarilor, gândindu-se că „dacă aceştia nu vor mai exista, pământul le va rămâne lor". În urma acţiunilor acestor „agitatori", în multe locuri românii refuză prestarea robotelor, ajungându-se şi la violenţe, problema pământului transformându-se din ce în ce mai mult în problemă naţională[2].

Imaginea potrivit căreia ridicarea românilor la 1848-1849 s-ar fi datorat, în mare parte, acţiunilor unor „instigatori" sau „aţâţători" nu reprezenta o noutate în mentalul colectiv maghiar al epocii. Ea poate fi întâlnită, de exemplu, şi la jurnaliştii de la *Márczius Tizenötödike* (*Cincisprezece Martie*), gazeta radicală apărută în anii revoluţiei, sau în operele literare ale romancierului Jókai Mór. Conform acestor opinii, „agitatorii" s-ar fi aflat în serviciul adversarilor cauzei maghiare, respectiv al „camarilei" vieneze, iar succesul lor în rândurile poporului s-ar fi datorat mai mult nivelului scăzut de cultură al românilor, decât vreunui resentiment al acestora faţă de revoluţia maghiară.

Revenind la sinteza lui Kővåry, putem reţine, în continuare, sublinierea faptului că situaţia din Transilvania se înrăutăţeşte şi mai mult în urma votării uniunii Principatului cu Ungaria, în Dieta din Cluj, la data de 30 mai 1848, precum şi a sancţionării acestui act de către împăratul Ferdinand.

O parte a românilor, în special intelectualii greco-catolici (în frunte cu episcopul Ioan Lemeni), consideraţi de istoricul maghiar „cele mai inteligente persoane ale naţiunii române"[3], se grăbesc să dea declaraţii în favoarea uniunii[4] şi aşteaptă îmbunătăţirea situaţiei naţiunii lor alături de maghiari. Dar majoritatea covârşitoare a românilor respinge hotărât această posibilitate şi începe să se orienteze din ce în ce mai mult spre saşii din Transilvania, „împăcându-se – în opinia lui Kővåry – cu opresorul lor mai mic împotriva celui mai mare"[5].

Mişcarea lor este influenţată – afirmă istoricul ardelean –, din ce în ce mai mult, de austrieci, ruşi şi de românii din Ţara Românească. Legăturile cu ruşii sunt posibile, după Kővåry, datorită legăturilor spiritual-religioase ale mulţimii răsculate cu ţarul Rusiei, pe care îl consideră capul lor bisericesc[6]. Iar succesul românilor din Muntenia în rândul fraţilor lor din Transilvania avea la bază propaganda în favoarea constituirii unui „imperiu daco-roman" (*Daco-romanum imperium*)[7], care să cuprindă Ardealul, Banatul, Bucovina şi cele două Principate Dunărene.

---

1. Este vorba de adunările populare convocate de tinerii radicali în Munţii Apuseni cu scopul de a testa atitudinea ţărănimii şi de a da un plus de legitimitate revendicărilor româneşti. Vezi Nicolae Bocşan, „Revoluţia de la 1848", în volumul *Memorandul. 1892-1894. Ideologie şi acţiune politică românească*, Editura Progresul Românesc, Bucureşti, 1992, p. 140.
2. Kővåry László, *op. cit.*, p. 21.
3. *Ibidem*, p. 113.
4. *Ibidem*, p. 61.
5. *Ibidem*, p. 54. O constatare asemănătoare făcea şi un ziarist anonim din paginile gazetei *Márczius Tizenötödike*, I, 1848, nr. 187, exprimându-şi uimirea în legătură cu apropierea românilor de saşi.
6. Kővåry László, *op. cit.*, p. 28.
7. *Ibidem*, pp. 66, 108-109.

Începând cu luna aprilie 1848, românii încep să se întrunească tot mai des, la Blaj sau la Orlat[1], ceea ce îi va înspăimânta, firește, pe maghiarii din Transilvania, mai puțin numeroși decât românii[2].

În fruntea mișcării românești se situează un „comitet director" (*igazgató komité*) – este vorba, desigur, de Comitetul Național desemnat la Blaj și transformat apoi în Comitet de Pacificațiune –, care, în opinia lui Kőváry, urmărea să ridice la luptă întreaga românime. În regiunile în care acest lucru nu se putea obține cu ușurință, comitetul aplica măsuri de intimidare pentru a-și recruta aderenții[3].

Cu privire la noua organizare administrativă și militară a Transilvaniei, înfăptuită de Comitetul Național, Kőváry afirmă că, prin aceste măsuri, românii urmăreau „reînvierea puterii militare romane", cu toate că ei n-ar fi trebuit să se mândrească atât de mult cu această putere, deoarece ea nu fusese decât „un cuib al sclaviei și al absolutismului", iar în secolul al XIX-lea constituirea unui guvernământ militar nu mai putea fi aprobată de popoarele libere ale lumii[4].

Istoricul maghiar desconsideră acțiunile comitetului, precum și pe membrii acestuia. Este de părere că dintre fruntașii români puțini sunt cei care au reale capacități de conducere și organizare. „Barnuc Simon" (Simion Bărnuțiu), președintele comitetului, este „fanatic", „Belecescu Miklós" (Nicolae Bălășescu) „avid de bani", iar ceilalți membri ai comitetului erau, până la izbucnirea revoluției, *ignota quantitas* (persoane necunoscute, cantități neglijabile). Referitor la prefecții și tribunii legiunilor, scrie Kőváry în continuare, „putem spune mai multe lucruri. Printre aceștia se află mai mulți politicieni și bărbați activi", cum ar fi cazul lui Florian Micaș, Axente Sever sau Constantin Romanu-Vivu. Totuși, dintre prefecți, este de părere istoricul maghiar, „cei mai mulți s-au remarcat prin faptele lor sălbatice"[5].

Aceeași atitudine ostilă față de fruntașii revoluției române putea fi întâlnită și în paginile gazetei *Márczius Tizenötödike*. Jurnaliștii publicației respective vedeau în conducătorii mișcării românești niște unelte interesate în mâinile Curții vieneze, responsabili de ațâțarea și ridicarea la luptă a mulțimii inocente, neinstruite, fapt pentru care, în cazul lor, se și recomanda aplicarea „celui mai sever terorism"[6].

Singurele persoane din categoria amintită mai sus care apar într-o lumină oarecum favorabilă în lucrarea lui Kőváry sunt „Salomon Miklós" (Nicolae Solomon), care „nu a ucis și nu a jefuit", și „Jánk Ábrahám" (Avram Iancu), cel care fusese „adânc impresionat de eliberarea poporului său"[7], cu ocazia evenimentelor de la 1848.

Kőváry i-a acordat lui Avram Iancu o atenție specială în paginile istoriei sale și se pare că regreta sincer „înstrăinarea" lui Iancu de cauza revoluției maghiare. Avram Iancu, scrie istoricul maghiar, „ar fi putut să apară ca un erou al libertății, dar el dorea să fie un mântuitor, fără să-și dea seama că nu este decât o unealtă"[8] în mâinile

1. *Ibidem*, pp. 26, 78-79.
2. *Ibidem*, p. 21.
3. *Ibidem*, p. 113.
4. *Ibidem*, pp. 110-111.
5. *Ibidem*, pp. 111-112.
6. *Márczius Tizenötödike* (Debrecen), II, 1849, nr. 50, p. 191 ; *Márczius Tizenötödike* (Pesta), II, 1849, nr. 18, p. 70, și nr. 20.
7. Kőváry László, *op. cit.*, pp. 112, 54.
8. *Ibidem*, p. 54.

reacţiunii. Cu toate că, după părerea istoricului ardelean, ambiţiile prea mari ale lui Iancu au provocat victime în rândurile oamenilor nevinovaţi, totuşi Kőváry aprecia în mod pozitiv faptul că tribunul român a militat (privind lucrurile din perspectiva intenţiilor sale) pentru o cauză dreaptă, cea naţională, şi nu pentru interese personale, aşa cum ar fi făcut, în opinia sa, alţi tribuni. Acest lucru ar fi fost dovedit, crede Kőváry, şi prin faptul că

> după înfrângerea maghiarilor, el (Avram Iancu) nu vroia să depună armele până când imperialii nu-şi vor fi îndeplinit promisiunile făcute românilor şi, deoarece acest lucru nu s-a întâmplat, el nu a acceptat nici o recompensă, iar mai târziu a înnebunit[1].

Soarta ulterioară a lui Avram Iancu era, în viziunea lui Kőváry, cu atât mai tristă, cu cât, după înfrângerea revoluţiei, acesta „va ajunge să fie compătimit, deplâns, de acelaşi popor al cărui idol fusese"[2] în timpul luptelor.

Războiul civil din Transilvania este privit cu oroare de istoricul maghiar, care îi va face însă întotdeauna responsabili pentru masacrele şi evenimentele sângeroase ale acestuia doar pe români[3]. În faţa furiei dezlănţuite a foştilor iobagi, „domnii din comitate" trebuie să fugă, să-şi părăsească locuinţele, să se îmbrace în ţundre şi să vorbească româneşte, pentru că altfel vieţile lor nu mai erau în siguranţă[4].

Aceeaşi atitudine unilaterală în judecarea chestiunii respective va adopta, de exemplu, şi Jókai Mór, în scrierile sale dedicate revoluţiei de la 1848[5]. Ororile sunt comise numai de români, în dauna maghiarilor, şi aproape niciodată invers. Este adevărat, Jókai încearcă întotdeauna să şi explice, să scuze într-un fel acest comportament pe care îl atribuie românilor, punându-l pe seama lipsei de civilizaţie şi a caracterului influenţabil al acestora.

Existau însă, chiar în acea perioadă, şi voci care se pronunţau în favoarea unei tratări mai obiective a evenimentelor din Transilvania. Printre cei care vor reuşi acest lucru se numărau gazetarii de la *Márczius Tizenötödike*, care nu treceau sub tăcere nici actele reprobabile comise de partea maghiară, mai cu seamă de către trupele de secui. În opinia respectivilor jurnalişti, indiferent cărei tabere ar fi aparţinut autorii violenţelor, ele erau tot atât de nejustificate din punct de vedere moral.

În viziunea lui Kőváry însă (chiar dacă nici el nu aprobă violenţa, în principiu), cei care ripostează în faţa acţiunilor româneşti, şi anume secuii, sunt consideraţi (la fel ca moţii în tabăra românească) de-a dreptul nişte eroi[6]. Secuii au menirea de a stopa „vandalismul" românilor, în situaţia în care maghiarilor din Transilvania le lipseau banii, armele, muniţiile sau comandanţii necesari pentru organizarea apărării[7].

---

1. *Ibidem*, pp. 55, 112.
2. *Ibidem*, p. 232. Pentru mitizarea figurii lui Avram Iancu şi în spaţiul culturii maghiare din epocă, vezi Jókai Mór, *Forradalmi és csataképek 1848 és 1849-ből* [*Tablouri revoluţionare şi de război din 1848 şi 1849*], I-II, Pesta, 1850, nuvela „A Bárdy család" [„Familia Bárdy"].
3. Kőváry László, *op. cit.*, pp. 90-91, 101.
4. *Ibidem*, p. 122.
5. Vezi capitolul următor: „Românii în opera romancierului Jókai Mór".
6. Vezi Ioan Cârja, „Ipostaze ale imaginii «celuilalt» în revoluţia de la 1848 din Transilvania", în volumul Sorin Mitu, Florin Gogâltan (coord.), *Viaţă privată, mentalităţi colective şi imaginar social în Transilvania*, Asociaţia Istoricilor din Transilvania şi Banat, Oradea-Cluj-Napoca, 1995, pp. 256-259.
7. Kőváry László, *op. cit.*, p. 103.

Luptele dintre românii şi maghiarii din Ardeal, începute în octombrie 1848, continuă şi în anul următor. Din nefericire, ele nu pot fi curmate nici prin decretul de amnistie al generalului Bem, din decembrie 1848. În legătură cu această acţiune a generalului polonez, Kőváry scrie următoarele: „Bem era un soldat bun, dar ca politician a fost un visător. El nu cunoştea trecutul, prezentul, precum şi patimile popoarelor din Ardeal" şi astfel nu şi-a dat seama că

> o asemenea proclamaţie era tardivă pentru ţara aceasta. Naţiunile de aici şi-au mânjit mâinile prea tare cu sânge pentru a mai putea avea încredere în asemenea promisiuni. Mai ales românii, care nu vroiau să-şi rişte Dacoromania lor[1]

– îşi încheie istoricul maghiar aprecierile sale, trebuie să o recunoaştem, de un mare scepticism cu privire la relaţiile româno-maghiare.

Aşadar, în loc să depună armele în urma amnistiei generalului Bem, românii trec la „restaurarea Dacoromâniei", mai ales după desfăşurarea adunării de la Sibiu, din decembrie 1848. Conform aprecierilor lui Kőváry, la această adunare s-a redactat o petiţie, adresată împăratului, care „trebuia să reprezinte Charta Dacoromâniei". Cu privire la ea, Kőváry afirma următoarele:

> În general, românii au cerut atât de multe lucruri, de parcă ar fi crezut că Austria mai există doar datorită bunăvoinţei lor şi că dinastia s-ar afla într-o situaţie atât de critică, încât, dacă românii ar cere un lucru, împăratul le va da două[2].

Kőváry îşi exprimă nemulţumirea faţă de amplificarea revendicărilor româneşti de la sfârşitul anului 1848 şi începutul anului 1849, ca şi faţă de faptul că românii „nu sunt mulţumiţi doar cu principiul egalităţii în drepturi" a tuturor naţiunilor din Imperiul Habsburgic, prezent în Constituţia austriacă din 4 martie 1849, „ci visează la un «terrenum», la un voievodat separat"[3]. Românii nu iau în considerare, crede el,

> condiţiile istorice şi geografice ale celorlalte naţiuni sau faptul că ei ameninţă cu contopirea pământurile compacte ale secuilor şi saşilor din Ardeal[4].

Singura consolare a istoricului maghiar în această situaţie se datorează rupturii intervenite între saşi şi români, ca urmare a „dorinţelor imposibile" ale românilor. Acum, scrie Kőváry, „şi-au dat seama şi saşii că aceste idei insuflate românilor tocmai de ei ar putea ameninţa şi autonomia lor"[5].

Cu privire la perioada de sfârşit a revoluţiei, Kőváry mai aminteşte de încercările de pacificare din primăvara şi vara anului 1849, de misiunea deputatului Ioan Dragoş în Munţii Apuseni, eşuată în urma intervenţiei „iraţionale" a lui Hatvani la Abrud[6], sau de încercările „mai multor deputaţi români la Pesta", care se ocupau cu finalizarea tratatului de pacificare împreună cu trimişii lui Avram Iancu[7].

1. *Ibidem*, pp. 142-143.
2. *Ibidem*, pp. 143-144.
3. *Ibidem*, p. 190.
4. *Ibidem*.
5. *Ibidem*, p. 191.
6. *Ibidem*, p. 229.
7. *Ibidem*, p. 268.

Rezumând, în final, principalele consideraţii ale istoricului maghiar referitoare la revoluţia română din 1848-1849, este necesar să insistăm asupra câtorva aspecte.

În primul rând, trebuie spus că, în comparaţie cu alţi observatori maghiari, Kővári este foarte bine documentat în ceea ce priveşte desfăşurarea revoluţiei române, cunoaşte revendicările, programele, petiţiile formulate de români, conducătorii acestora, structurile lor organizatorice etc.

În ceea ce priveşte opiniile istoricului ardelean cu privire la motivele ridicării la luptă a românilor, în 1848, ele sunt în acord cu viziunea predominantă în imaginarul politic maghiar al epocii vizavi de problematica românească. Astfel, deşi recunoaşte, ca punct de plecare al consideraţiilor sale, faptul că românii din Transilvania au fost oprimaţi vreme îndelungată de către maghiari şi saşi, Kővári apreciază că această nedreptate a fost eradicată, „reparată", prin hotărârile revoluţiei maghiare din martie 1848, care acordau o serie de drepturi şi libertăţi cetăţeneşti tuturor locuitorilor Ungariei, indiferent de naţionalitate, şi consacrau desfiinţarea iobăgiei. Tocmai de aceea, lupta românilor nu mai are sens, pentru că binefacerile revoluţiei maghiare au fost extinse şi asupra lor. În viziunea istoricului maghiar, românii din Transilvania nu mai au acum motive justificate să se ridice la luptă, mişcarea lor fiind stimulată mai mult de dorinţa de „răzbunare", de resentimentele lor ancestrale faţă de nobilimea maghiară[1].

Totuşi, această schemă explicativă generală, această viziune-şablon, este nuanţată în cazul lui Kővári prin surprinderea unor motivaţii suplimentare ale mişcării româneşti, chiar dacă valorizarea lor diferă, desigur, de cea prezentă în viziunea românească. Astfel, Kővári insistă asupra idealului Dacoromâniei sau vorbeşte despre tendinţele de unificare confesională ale românilor ardeleni – năzuinţe proprii elitelor revoluţionare româneşti – cu toate că, este adevărat, le consideră nişte proiecte lipsite de realism, simple „himere metafizice"[2].

Dintr-un alt punct de vedere, în pofida faptului că se arată revoltat de comportamentul pe care îl atribuie românilor în timpul revoluţiei, Kővári crede totuşi că, în principiu, aceşti compatrioţi ardeleni „îi simpatizează pe maghiari, iar în vremuri liniştite au sentimente atât de idilice"[3].

Chiar dacă asemenea consideraţii nu fac decât să dezvăluie prezenţa altor clişee ale imaginii românilor în percepţia maghiară (o imagine idilică a „bunului sălbatic", a ţăranului „autentic", neafectat de civilizaţia modernă), se poate reţine faptul că istoricul maghiar conştientizează profund caracterul plurietnic şi multicultural al Ardealului. Destinul comun al popoarelor Transilvaniei îi apare lui Kővári ca o evidenţă, pentru că

> soarta naţiunilor care trăiesc împreună este aidoma cu aceea a familiilor cu mulţi copii: ori se împacă după o ceartă, ori se distrug în mod reciproc[4].

1. În mod asemănător raţionau şi jurnaliştii de la *Márczius Tizenötödike*, acuzând revoluţia română că ar fi fost doar o mişcare elementară, ţărănească, o „Vendée a Ţării Ardealului", îndreptată împotriva maghiarilor; vezi *Márczius Tizenötödike*, I, 1848, nr. 187, p. 749. Preluând doar parţial acest clişeu, Jókai Mór semnala, în schimb, printre primii în cultura maghiară, şi existenţa unei elite româneşti, cultă şi conştientă de sine, care în timpul revoluţiei s-a angajat în luptă cu scopul emancipării naţionale şi sociale a propriei etnii.
2. Kővári László, *op. cit.*, p. 112.
3. *Ibidem*, p. 103.
4. *Ibidem*.

Dincolo de bunele sale intenţii sau de implicarea sa, ca istoric participant la evenimente, meritul „viziunii-şablon" a lui Kőváry poate fi acela de a ajuta la relativizarea altor viziuni-şablon, fără îndoială, la fel de exclusiviste şi la fel de bine intenţionate.

*
* *

În concluzie, se poate afirma că opera lui Kőváry László oferă o imagine complexă, nuanţată şi bogată în amănunte cu privire la români. Reprezentările etnice pe care le-a propus Kőváry publicului maghiar au avut un impact profund în rândurile acestuia, datorită faptului că românii constituie o prezenţă frecventă şi constantă în numeroasele sale lucrări, publicate pe parcursul a aproape şapte decenii, de la tratate savante până la manuale şcolare şi broşuri de popularizare.

Atitudinea lui faţă de români ar putea fi rezumată în felul următor: nu manifestă o simpatie deosebită faţă de aceştia, dar nici nu putem constata vreo ostilitate sau reţinere mai marcată. În mod cert, îi priveşte cu o anumită superioritate, dar acest lucru era în acord cu imaginea de ansamblu a românilor în cultura maghiară a epocii.

Se poate spune că a fost atras de acest subiect datorită „transilvanismului" *avant la lettre* pe care l-a cultivat. Istoricul maghiar a promovat această specificitate ardeleană de-a lungul întregii sale opere, chiar dacă transilvanismul său nu intră în contradicţie cu ataşamentul faţă de naţiunea maghiară şi faţă de Ungaria, o Ungarie concepută în integralitatea frontierelor sale istorice, în conformitate cu gândirea timpului său. Dar Kőváry a scris o viaţă întreagă lucrări al căror subiect a fost, în primul rând, Ardealul, or, de pe această poziţie, el se simte obligat să se refere, în mod constant, şi la români, ca la un element constitutiv al provinciei sale mult îndrăgite. Simpla lor apartenenţă la acest ţinut face ca o anumită parte, dacă nu din dragostea sa, în orice caz din interesul său, să se îndrepte şi spre aceşti compatrioţi, care sunt şi ei, în opinia lui Kőváry, ai Transilvaniei.

7. Românii în opera romancierului Jókai Mór

Romancierul Jókai Mór se numără printre acele personalităţi proeminente ale culturii maghiare care au manifestat un deosebit interes şi o simpatie specială faţă de români[1].

1. Pentru viaţa şi opera lui Jókai Mór vezi Mikszáth Kálmán, „Jókai Mór élete és kora" [„Viaţa şi epoca lui..."], în Jókai Mór, *Összes művei* [*Opere complete*], XVIII-XIX, Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1960; Sőtér István, *Nemzet és haladás* [*Naţiune şi propăşire*], Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1963; O ediţie critică: Jókai Mór, *Összes művei* [*Opere complete*], ediţie îngrijită de Lengyel Dénes, Nagy Miklós, Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1967-1975 (în continuare se prescurtează JKK). Pentru relaţiile sale cu românii vezi: Kristóf György, *Jókai napjai Erdélyben* [*Zilele lui Jókai în Ardeal*], Kolozsvár, 1925; Bitay Árpád, „Jókai és a bukaresti magyarság" [„Jókai şi maghiarii din Bucureşti"], *Pásztortűz*, 1925; Rajka László, „Jókai román tárgyú novellái" [„Nuvelele cu subiect românesc ale lui Jókai"], *Erdélyi Múzeum*, 1935, nr. 4-6; Iosif Pervain, „O scrisoare din anul 1885 privitoare la Jókai Mór şi Bariţ", în Iosif Pervain, *Studii literare*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1971; Dávid Gyula, *Jókai*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972; cea mai bine alcătuită lucrare pe această temă îi aparţine lui Vita Zsigmond, *Jókai Erdélyben* [*Jókai în Ardeal*], Editura Kriterion, Bucureşti, 1975.

Acest interes a început să se înfiripeze încă din timpul revoluţiei maghiare din 1848-1849, perioadă în care tânărul Jókai activa ca jurnalist la diferite publicaţii pestane, cum ar fi *Esti Lapok*, *Közlöny* sau *Pesti Hírlap*[1]. La redacţia acestor gazete soseau în mod frecvent martori oculari ai evenimentelor din Ardeal, ale căror relatări vor servi mai târziu ca izvoare pentru nuvelele şi romanele sale cu tematică revoluţionară.

Totodată, Jókai avea o serie de prieteni originari din Transilvania sau chiar din Muntenia, cum ar fi Vasvári Pál (revoluţionarul căzut în luptele cu românii la Fântânele), dramaturgul Czakó Zsigmond, publicistul Oroszhegyi Józsa (emigrat după 1849 în Muntenia, unde va scrie despre realităţile locale) sau Sükei Károly, fiul parohului comunităţii reformate din Bucureşti[2]. Fără îndoială, relatările acestor tineri cu privire la realităţile şi locuitorii ţinuturilor lor natale i-au stimulat romancierului maghiar dorinţa de a cunoaşte mai îndeaproape aceste aspecte.

Începând din 1853 şi până în 1902, Jókai va efectua mai multe călătorii în Ardeal, cele mai importante, din punctul de vedere al duratei şi al traseului parcurs, fiind cele din 1853, 1858, 1871 şi 1876. În aceste călătorii, Jókai va ajunge să viziteze cele mai importante centre culturale ale Ardealului (Oradea, Cluj, Alba-Iulia, Târgu-Mureş, Braşov, Făgăraş, Arad, Baia Mare, Satu Mare), să cunoască personalităţi marcante ale culturii maghiare ardelene (Mikó Imre, Kőváry László, Brassai Sámuel, Kriza János), dar şi să intre în contact cu locuitori de diferite etnii din Secuime, din Haţeg, din Ţara Moţilor, din zona Turzii sau Maramureş[3]. Peste tot, Jókai se arată extrem de interesat de geografia şi peisajul natural al acestor locuri, de legendele şi tradiţiile legate de cetăţi, ruine, peşteri sau lacuri, în general, de istoria şi cultura ardeleană.

După cum era de aşteptat, călătoriile scriitorului maghiar nu s-au consumat fără rezultate publicistice şi literare. Impresiile şi constatările sale s-au materializat atât printr-o serie de reportaje, descrieri de călătorie, note, eseuri sau articole politice[4], cât şi în creaţiile sale literare, romane, nuvele sau versuri. După cum vom vedea, în scrierile sale cu caracter literar, ficţional, tematica românească sau referirile la români ocupă un loc important[5].

---

1. Vita Zsigmond, *op. cit.*, p. 9.
2. *Ibidem*, p. 8. Pentru activitatea lui Oroszhegyi, autorul jurnalului *Román élet* [*Viaţa românească*], vezi Köllő Károly, „Prima gazetă bucureşteană în limba maghiară", în Köllő Károly, *Confluenţe literare*, Editura Kriterion, Bucureşti, 1993. Pentru familia Sükei vezi capitolul anterior din prezenta lucrare: „Un ungur printre români: relatarea de călătorie prin Ţara Românească a lui Ürmösy Sándor", *in calce*.
3. Vita Zsigmond, *op. cit.*, *passim*.
4. Câteva titluri din publicistica sa cu referire la problematica românească: „Úti levelek" [„Scrisori de călătorie"], *Délibáb*, mai 1853; „More patrio", *Vasárnapi Ujság*, 1858, pp. 47-52; „Politikai nemzetiség" [„Naţionalitate politică"], *Magyar Sajtó*, 1 februarie-13 martie 1862; „A román oktatásügyről" [„Despre problema învăţământului românesc"], *ibidem*, 5 aprilie 1862 (toate acestea republicate în JKK, vezi nota 1, p. 281), „Cikkek és beszédek" [„Articole şi cuvântări"], Budapesta, 1968, 1975, IV, pp. 81-103, V, pp. 133-169, VI, pp. 114-132, 143-145.
5. Principalele volume şi scrieri literare ale lui Jókai care conţin referiri mai importante la români sunt: *Forradalmi és csataképek 1848 és 1849-ből* [*Tablouri revoluţionare şi de război din 1848 şi 1849*], vol. I-II, Pesta, 1850 (nuvelele „A Bárdy család" – „Familia Bárdy" – şi „Az

7.1. *Operele literare cu subiecte româneşti ale lui Jókai*

Primul volum care merită amintit în acest sens se intitulează *Forradalmi és csataképek 1848 és 1849-ből* [*Tablouri revoluţionare şi de război din 1848 şi 1849*], a apărut în anul 1850 şi conţine nuvele inspirate de revoluţie. Două dintre acestea, „Az ércleány" („Fata de metal") şi „A Bárdy család" („Familia Bárdy"), prezintă aspecte ale războiului civil din Transilvania. Imaginea degajată din aceste scrieri este aceea a unui Ardeal însângerat din cauza conflictelor izbucnite între români şi secui.

Se poate susţine ideea că în realizarea nuvelei „Familia Bárdy" Jókai a fost inspirat de mitul care circula deja în epocă în jurul figurii lui Avram Iancu, mit care se bucura de o puternică audienţă şi în mediile maghiare. Eroul principal al nuvelei, tribunul Numa, un personaj complex, pozitiv, obsedat de menţinerea purităţii morale a revoluţiei române (el va merge până într-acolo încât se va sinucide atunci când va constata că idealurile pentru care a luptat au fost întinate), pare să îl întruchipeze tocmai pe Iancu. De altfel, ştim că Jókai a reuşit să îl şi întâlnească pe acesta, cu ocazia celui de-al doilea drum efectuat în Ţara Moţilor, în 1858, când va încerca, fără succes, să stea de vorbă cu legendarul personaj[1].

În anul 1851, într-o scrisoare adresată istoricului ardelean Kőváry László, Jókai îşi exprima dorinţa de a scrie un roman despre Transilvania[2]. Acesta va apărea în anii 1851-1852, sub titlul *Erdély aranykora* (*Epoca de aur a Ardealului*), având ca temă şi cadru de desfăşurare Transilvania principelui Apafi Mihály, respectiv a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Titlul, „epoca de aur", semnifică ideea de bază şi simbolul cărţii: imaginea unei perioade de linişte şi de prosperitate în istoria Ardealului, în care micul principat, disputat şi ameninţat de războaiele purtate în jurul său de austrieci, ruşi şi

---

ércleány" – „Fata de metal"); *Egy bujdosó naplója* [*Jurnalul unui pribeag*], Pesta, 1851 (nuvela „A karperec" – „Brăţara"); *Erdély aranykora* [*Epoca de aur a Ardealului*], Pesta, 1852 (publicat mai întâi în foileton în *Pesti Napló*, septembrie 1851); *A kétszarvú ember* [*Omul cu două coarne*], Pesta, 1853 (publicat mai întâi în foileton în *Pesti Napló*, octombrie-noiembrie 1852); *Törökvilág Magyarországon* [*Lumea turcească în Ungaria*], vol. I-III, Pesta, 1853; „A pruthi csata" [„Bătălia de la Prut"], în *Pesti Napló*, 1853, nr. 1127-1128; *Janicsárok végnapjai* [*Ultimele zile ale ienicerilor*], Pesta, 1854; *Véres könyv. Csataképek a jelenkori háborúból* [*Carte însângerată. Tablouri de luptă din războiul contemporan*], vol. III, Pesta, 1855 (nuvela „A bojár leány" – [„Fata boierului"]); *A magyar nép adomái* [*Anecdotele poporului maghiar*], Pesta, 1856; „Jordaki feje" [„Capul lui Iordache"], în *Szépirodalmi Közlöny*, 1857; *Jókai Mór Dekameronja* [*Decameronul lui Jókai Mór*], vol. IX, Pesta, 1858-1859 (nuvela „Egy haramia-banda a havason" [„O ceată de tâlhari din munţi"]; *Szegény gazdagok* [*Sărmanii bogaţi*], vol. I-IV, Pesta, 1860; *Jövőszázad regénye* [*Romanul secolului viitor*], Budapesta, 1872 (publicat mai întâi în foileton în *Hon*, 1872); *Egy az Isten* [*Dumnezeu este unul*], vol. I-VI, Budapesta, 1877 (publicat mai întâi în foileton în *Hon*, 1877); „A Fejedelem és Fra Diavolo" [„Principele şi Fra Diavolo"], în *Pesti Hírlap*, 1883, nr. 306; *A Damokosok* [*Familia Damokos*], vol. I-II, Budapesta, 1883; *Fráter György*, vol. I-V, Budapesta, 1893 (publicat mai întâi în foileton în *Nemzet*, 1892); *Jókai Mór költeményei* [*Poeziile lui Jókai Mór*], vol. I-II, Budapesta, 1899.

1. Vita Zsigmond, *op. cit.*, p. 121.
2. Scrisoare publicată în JKK (vezi nota 1, p. 281), *Levelezése* [*Corespondenţă*], vol. I, Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1971, pp. 102-103.

turci, reuşeşte totuşi să îşi păstreze pacea şi autonomia. Din punctul nostru de vedere, are importanţă faptul că în acest cadru, construit şi imaginat de scriitorul maghiar, sunt prezenţi şi românii, ca o realitate bine conturată şi pusă în evidenţă. Romanul conţine multe detalii, în special etnografice, referitoare la români, mai ales în capitolul „Sange Moarte", consacrat descrierii satului „Marisel" (Mărişel).

Aceeaşi Transilvanie a principelui Apafi Mihály constituie cadrul de desfăşurare al altor două romane: *A kétszarvú ember* [*Omul cu două coarne*], apărut în 1852-1853, şi *Törökvilág Magyarországon* [*Lumea turcească în Ungaria*], din 1853. În afară de fundalul cronologic şi geografic, cele trei romane menţionate mai au în comun şi anumite izvoare istorice din care s-a inspirat Jókai în realizarea lor, surse pe care romancierul maghiar le menţionează chiar în operele sale, cum ar fi lucrările istorice sau memorialistice ale lui Bethlen, Cserei şi Pray[1].

În ultimele două romane apare episodul bătăliei de la Szentgotthárd (1664), în care Jókai inserează momentul unei „defecţiuni" româneşti în favoarea taberei creştine, temă frecventă în mit-istoria românească, dar prezentă, după cum se vede, şi la maghiari. Un „prinţ moldovean", numit „Ghika Mihály", aliat de nevoie al turcilor, fuge împreună cu oştirile sale de pe câmpul de luptă, deoarece nu doreşte să participe la o confruntare cu creştinii, favorizându-le astfel victoria, în mod decisiv[2]. Pe lângă acest prinţ Ghica, apare şi un „Sturdza Mihály", principe al Ţării Româneşti. Fiica acestuia, Maria, căsătorită cu domnitorul moldovean, este nevoită să-şi părăsească ţara pentru a scăpa de răzbunarea turcilor, datorată „trădării" soţului ei. Ea va primi un sprijin generos din partea principesei Apafi a Ardealului. Este evident efortul lui Jókai de a sublinia prin asemenea episoade necesitatea alianţei şi a sprijinului reciproc între micile popoare din zonă, confruntate în comun cu agresiunea unor vecini de temut.

Izbucnirea Războiului Crimeii, în 1853, aduce o dată în plus în atenţia romancierului maghiar problematica Turciei, ţară care se bucura la data respectivă de interesul întregii Europe. În virtutea conflictului său cu Rusia, ea inspira o şi mai pronunţată simpatie în rândul maghiarilor, deoarece, pentru aceştia, imperiul Nordului reprezenta principala forţă a reacţiunii, care tocmai înăbuşise în sânge războiul pentru libertate şi revoluţia. Pentru a cunoaşte mai bine realităţile turceşti, Jókai citeşte cu atenţie relatările numeroşilor revoluţionari maghiari emigraţi aici sau consultă lucrări de specialitate despre Imperiul Otoman, cum ar fi *Istoria* lui Hammer-Purgstall[3].

Evenimentele din Turcia stăteau însă în strânsă legătură cu istoria popoarelor creştine din Balcani, deci şi cu cea a Principatelor Dunărene, ceea ce marchează o altă filieră a interesului lui Jókai pentru români. Din acest interes se vor naşte, în anii următori,

1. Jókai a folosit lucrarea lui Nagyajtai Cserei Mihály, *Históriája*, în ediţia pestană din 1852; Bethlen János, *Historia rerum Transilvanicarum... ab a. 1662 usque ad a. 1673...*, vol. I-II, Viennae, 1782-1783; Pray György, *Specimen Hierarchiae Hungaricae*, Pars I, Posonii-Cassoviae, 1776. *Cf.* Rajka László, „Jókai «Törökvilág Magyarországon» cimű regénye" [„Romanul lui Jókai «Lumea turcească în Ungaria»"], în *Erdélyi Tudományos Füzetek*, 1931, nr. 33.
2. Rajka László, *op. cit.*, p. 18, arată că Jókai a preluat acest episod din *Historia* lui Bethlen (vol. I, pp. 194-201), dar, spre deosebire de istoricul ardelean, care tratează episodul în mod sumar, scriitorul maghiar îi atribuie o importanţă decisivă, schimbând în plus locul bătăliei şi numele unor personaje.
3. Idem, *Jókai román tárgyú novellái* (vezi nota 1, p. 281), p. 107.

nuvelele „A pruthi csata" [„Bătălia de la Prut"], din 1853, „A bojár leány" [„Fata boierului"], din 1855, şi „A Jordaki feje" [„Capul lui Iordache"], din 1857.

În prima nuvelă, doar locul de desfăşurare al acţiunii este românesc. Naraţiunea urmăreşte un episod al conflictului dintre Petru cel Mare şi turci, desfăşurat la „Falcsi" (probabil Fălciu), fără îndoială un ecou al campaniei din 1711. Celelalte două nuvele aduc în atenţia cititorilor mişcarea eteristă şi moartea tragică a lui Iordache Olimpiotul, la mănăstirea Secul. Jókai menţionează în aceste scrieri, pe lângă izvoarele amintite anterior, colecţia gazetei germane *Augsburger Allgemeine Zeitung*, a cărei rubrică de actualităţi pe anii 1820-1822 i-a putut servi, într-adevăr, ca sursă de informaţii pentru evenimentele din Principate[1].

În septembrie-octombrie 1858, scriitorul maghiar întreprinde o a doua călătorie în Ardeal, în Munţii Apuseni. În urma acestui voiaj a apărut o relatare de călătorie, publicată în presă (intitulată „More patrio"), nuvelele „Egy haramiabanda a havason" [„O ceată de tâlhari din munţi"], publicată în 1858-1859, [„Reparált lelkek"] [„Suflete vindecate"] şi „Kurbán bég" [„Beiul Kurban"], dar mai ales romanul *Szegény gazdagok* [*Sărmanii bogaţi*], publicat în 1860 – toate cu numeroase referiri la problematica românească[2].

Primele două nuvele se leagă de interesul lui Jókai Mór faţă de folclorul românesc şi mai ales faţă de baladele haiduceşti, atât de preţuite de scriitorii romantici. Eroii acestor proze sunt haiduci, tâlhari care terorizează regiuni întregi, dar care şi-ar dori o viaţă cinstită şi suferă din cauza marginalizării lor sociale. În ambele nuvele, conform propensiunii lor intime, tâlharii sfârşesc prin a fi aduşi pe calea cea dreaptă. Nuvela „Beiul Kurban" are ca motiv principal tradiţia populară despre cetatea Dezna, consemnată de Jókai la faţa locului, în cursul călătoriei sale[3]. Acţiunea se petrece în timpul dominaţiei otomane în *Partium*, ale cărei rigori se răsfrâng, deopotrivă, asupra locuitorilor maghiari şi români ai regiunii.

Romanul *Sărmanii bogaţi* constituie una dintre cele mai valoroase lucrări ale lui Jókai şi, în acelaşi timp, prin mesajul său ideologic privitor la necesitatea convieţuirii paşnice, armonioase, a diferitelor etnii ale Ardealului, se leagă în cea mai mare măsură de problematica românească.

Eroul principal al romanului, un tipic personaj romantic, camuflează o dublă identitate: ziua, el este bogatul şi influentul baron Hátszegi Lénárt; în timp ce noaptea devine banditul Faţă Neagră („Fatia Negra", în ortografia lui Jókai), numit astfel din cauza măştii pe care o poartă în timpul acţiunilor sale tâlhăreşti. Şef al unei bande de contrabandişti şi falsificatori, întruchipare a laturii întunecate pe care o ascunde fiinţa umană, Faţă Neagră sfârşeşte prin a se sinucide, urmărit de autorităţi, reuşind totodată să se desfigureze, pentru a nu i se descoperi niciodată adevărata identitate.

Locul de desfăşurare al acţiunii este plasat în comitatul Hunedoarei, într-un cadru natural pitoresc şi exotic, a cărui sălbăticie se armonizează perfect cu evenimentele.

1. *Ibidem*, p. 111.
2. Vita Zsigmond, *op. cit.*, pp. 87-128.
3. *Ibidem*, pp. 96-99. Şi astăzi (în 2005!) tradiţia mai este încă vie în zonă, după cum am constatat povestind cu localnicii din satele de sub cetate (Rănuşa, jud. Arad, 1990-2005). Nu este exclusă însă nici realimentarea tradiţiei, din surse livreşti de genul nuvelei lui Jókai.

Prototipul real al lui Faţă Neagră este probabil baronul Vasile Nopcea, la care însuşi Jókai face o aluzie discretă, într-un articol în presă, scris după moartea magnatului ardelean[1]. Fără a atinge, desigur, performanţele negative ale eroului din roman, Nopcea fusese o figură foarte controversată, atât în rândul românilor, cât şi al maghiarilor, fiindu-i atribuite toate păcatele pe care marea aristocraţie, tradiţionalistă şi parazitară, le putea avea în ochii revoluţionarilor paşoptişti[2]. El era ilustrativ şi pentru această dublă condiţie etnoculturală a nobilimii haţegane, în parte calvinizată şi catolicizată, în parte fidelă totuşi vechilor sale tradiţii şi obiceiuri, acuzată de renegare şi deznaţionalizare şi dintr-o parte, şi din cealaltă, adeseori bilingvă şi biculturală – aşa cum este atât de bine simbolizată în roman de dubla identitate a baronului Hátszegi.

În acest cadru, animat de acţiunile spectaculoase şi malefice ale lui Faţă Neagră, Jókai schiţează o adevărată tipologie a societăţii româneşti ardelene, vie şi bine conturată, ilustrată de personaje caracteristice, cum ar fi preotul Rubán Tódor, *Aufklärer* de provincie care predică necesitatea ridicării naţiunii sale prin şcoală şi cultură, prototip al intelectualului român fidel cauzei naţionale; tânărul Makkabeszku Pável, întreprinzătorul activ din lumea unui sat încorsetat încă în prejudecăţi şi tradiţii; ciobanul Iuon Táre, adversar tenace al lui Faţă Neagră, întruchipând simplitatea, curajul şi cinstea omului din popor, aşa cum o fac şi Onuc, Anica, Marioara, personaje de aceeaşi factură. În general, romanul este plin de referiri la viaţa cotidiană a ţăranilor români, la obiceiurile şi tradiţiile acestora, într-o viziune umanizată, atentă la grijile, bucuriile şi universul psihologic al acestora.

Două dintre ideile de bază care se desprind din *Sărmanii bogaţi*, credinţa în capacitatea culturii de a contribui la ridicarea maselor, precum şi dorinţa de a vedea naţiunile Ardealului convieţuind în bună înţelegere, revin şi într-un alt roman de primă mărime al lui Jókai Mór, *Egy az Isten* [*Dumnezeu este unul*], publicat în 1877. Acţiunea acestuia se desfăşoară la Remetea, în Munţii Apuseni, în timpul revoluţiei din 1848. Personajul central al romanului, Adorján Manassé, este un unitarian din Remetea, figură blândă şi paşnică, „un adevărat filosof al păcii", confruntat cu împrejurările teribile ale războiului civil. Reîntors din Italia pentru a veni în ajutorul familiei şi al comunităţii sale, ameninţate de flăcările confruntărilor sângeroase din Apuseni, Adorján reuşeşte să abată pericolul devastării comunei sale de către românii răsculaţi, aflaţi sub conducerea tribunului Moga, bazându-se exclusiv pe mijloace paşnice, pe forţa de convingere a filosofiei sale care predica nonviolenţa.

Alte lucrări ale scriitorului maghiar în care apar referinţe româneşti mai importante sunt romanele: *Jövő század regénye* [*Romanul secolului viitor*], publicat în 1872, roman utopic a cărui acţiune se petrece în secolul XX, în Ungaria, dar şi în Delta Dunării, unde este întemeiat „Statul-Casă", ţară a păcii, concordiei şi fericirii; *Fráter György* [*Fratele*

1. *Ibidem*, pp. 129-136, 274 (cu bibliografie despre Nopcea).
2. La 1848, Nopcea era acuzat vehement, atât de români, de exemplu, de Alexandru Papiu-Ilarian, în *Istoria românilor din Dacia Superioară* (Viena, 1851-1852), cât şi de maghiari, cum ar fi Csernátoni Lajos, secretarul particular al lui Kossuth, care îl descrie pe Nopcea ca pe un beţiv, afemeiat şi cartofor, ce îi va conduce pe români pe căi greşite (dată fiind desemnarea sa, la Blaj, ca vicepreşedinte al delegaţiei româneşti trimise la Viena). Vezi *Márczius Tizenötödike*, nr. 66, 1848.

George] – despre Giorgio Martinuzzi –, în 1892-1893; *A Damokosok* [*Familia Damokos*], 1883; nuvela „A Fejedelem és Fra Diavolo" [„Principele şi Fra Diavolo"], 1883, în care apare din nou problematica mişcării eteriste şi a lui Tudor Vladimirescu (Wladimiresko Tivadar). De asemenea, Jókai a cules şi a publicat anecdote referitoare la români[1], importante pentru înţelegerea stereotipurilor etnice şi a mentalităţilor colective, sau a scris o serie de poezii în care îşi exprimă sentimentele amicale faţă de români şi adresează etniilor din Europa Centrală apelul de a renunţa la resentimentele pe care le au unele faţă de altele, de a construi „altarul comun" al prieteniei[2].

7.2. *Imagini şi stereotipuri despre români*

Din toată această trecere în revistă, fără îndoială sumară, a scrierilor literare cu tematică românească ale lui Jókai Mór, reiese interesul puternic al romancierului maghiar faţă de români, în general, şi faţă de problematica acestora în context ardelean, în special. După cum scrie la un moment dat, Jókai este conştient de faptul că

> Ardealul este patria a patru religii şi a patru naţiuni (sic!), dar pământul este animat de o a cincea religie şi naţiune, care, din punctul de vedere al numărului, este mai mare decât toate celelalte patru luate la un loc[3].

Marele scriitor este plăcut impresionat de frumuseţea culturii populare a românilor, deplânge mereu condiţiile lor precare de trai şi se arată interesat, în permanenţă, de istoria acestor locuitori ai Ardealului.

Jókai dovedeşte în scrierile sale o bună cunoaştere a istoriei antice şi a strămoşilor românilor, bazată în special pe lecturile din Dio Cassius. Pomenind adeseori „bravele oştiri ale lui Diurbanus[4] înfrânte de vulturul roman", „oraşul înfloritor al Sarmisaegethusei [...], construit pe locul unde Decebal a înfrânt vestitele oştiri ale consulilor", Jókai conchide în repetate rânduri că românii „sunt urmaşii dacilor viteji şi ai legiunilor cuceritoare"[5], „strănepoţii lui Traian" sau „urmaşii demni ai lui Decebal şi Traian"[6].

---

1. Jókai Mór, *A magyar nép adomái* (vezi nota 1, p. 281), anecdotele „A csigák" [„Melcii"], „Az útlevél" [„Paşaportul"], „A hős borbély" [„Bărbierul cel viteaz"], „A prókátor" [„Avocatul"], „Anachronizmus" [„Anacronism"]; *A magyar nép élce szép hegedűszóban* [*Umorul poporului maghiar în vers frumos de vioară*], Budapesta, 1872 — anecdotele „Más a kés, más a kasza" [„Una-i cuţitul, alta-i coasa"], *Csej muna na mincsuna* şi *Rossz atyafiság* [*Înrudire rea*].
2. *Jókai Mór költeményei* (vezi nota 5, p. 282), vol. I, cap. III, pp. 82-83; 86-87; 173; 204-206: poeziile „Adjon Isten, fogadj Isten" [„Să-ţi dea Domnul!"], „Legyen úgy, mint régen volt" [„Să fie aşa cum a fost mai demult"], „Legyen úgy, mint régen nem volt" [„Să fie aşa cum nu a mai fost de mult"], „Keleti szomszédunkhoz" [„Vecinului nostru răsăritean"], „Az oláhországi lázadás" [„Revolta din Ţara Românească"].
3. Jókai Mór, *Egy az Isten*, Budapesta, 1927, p. 11 (*Jókai Mór művei*, Centenáriumi Kiadás, vol. XXXI).
4. Jókai ştia la data respectivă (!) că Decebal şi Diurpaneus erau una şi aceeaşi persoană, desigur, în baza lecturilor din Dio Cassius. În *op. cit.*, p. 70, afirmă că „Diurbanu este numele auxiliar al regelui Decebal".
5. Jókai Mór, *Forradalmi és csataképek 1848 és 1849-ből*, vol. I, Pesta, 1850, pp. 23-24.
6. Jókai Mór, *Egy az Isten*, (vezi nota 3, p. 287), vol. XXXII, pp. 56, 88.

Alteori, de pildă în *Epoca de aur a Ardealului*, insistă atât asupra prezenţei dacilor şi romanilor pe meleagurile Transilvaniei, în timpurile străvechi, cât şi asupra preocupării românilor de a-şi etala descendenţa latină, motiv pentru care caută peste tot în Ardeal vestigii romane[1].

Scriitorul maghiar emite opinii interesante şi în chestiunea relaţiei dintre cuceritori şi cuceriţi. El scoate adeseori în evidenţă suferinţele la care au fost supuşi autohtonii de către cuceritorii romani (de exemplu, munca în mine), dar subliniază şi consecinţele fericite ale cuceririi, care au constat, în primul rând, în preluarea de către băştinaşi a culturii materiale şi spirituale net superioare a nou-veniţilor[2]. În acest sens, ca peste tot în opera sa, concepţia iluministă şi cea romantică se împletesc în mod strâns : romantismul îl împinge la compasiune şi admiraţie pentru soarta crudă şi eroismul dacilor ; iluminismul îl conduce spre preţuirea valorilor clasice ale culturii greco-latine şi desconsiderarea primitivismului unei culturi barbare, care practică sacrificiile umane.

În ceea ce priveşte epoca medievală, atenţia lui Jókai este captată de figurile lui Iancu de Hunedoara şi Vlad Dracul[3], de statutul celor două Principate Române şi de natura relaţiilor acestora cu Poarta otomană. După părerea sa, Ţara Românească a fost ferită de războaie datorită poziţiei geografice retrase, a regiunilor sălbatice şi a drumurilor renumite prin caracterul lor impracticabil[4].

În epoca modernă, romancierul înregistrează două elemente majore din istoria românilor : mişcarea din 1821 şi revoluţia de la 1848. Acest ultim moment, cu implicaţii decisive în istoria raporturilor româno-maghiare, îi reţine atenţia în cea mai mare măsură. Cu toate că dezaprobă conduita politică a românilor în cursul evenimentelor de la 1848, Jókai nu priveşte în mod nediferenţiat masa românilor aflaţi în revoluţie. Se pot distinge câteva categorii diferite, judecate şi apreciate în mod aparte, în funcţie de rolul lor în revoluţie.

Cea mai inofensivă din acest punct de vedere, în viziunea scriitorului maghiar, este nobilimea română din Transilvania,

> care s-a abţinut de la revoltă, cu toate că ar dori şi ei o Daco-Românie, dar democraţie nu. Ei au şi minte şi avere, şi de aceea nu doresc revoluţia[5].

A doua categorie, cea mai numeroasă de fapt, este constituită de masele largi răsculate. Oameni simpli, lipsiţi de cultură şi educaţie, influenţabili, ei sunt o pradă uşoară pentru propaganda desfăşurată în rândurile lor de duşmanii cauzei maghiare. Acţiunea lor se confundă, de obicei, cu cea a unor tâlhari care ucid, jefuiesc, incendiază, sunt beţivi, murdari şi necruţători. Este evidenţiată mereu dezorganizarea acestor răsculaţi, lipsa de disciplină care domneşte în tabăra lor, unde nu există avanposturi, iar santinelele dorm chiar în faţa reşedinţei comandanţilor. Folosesc o tactică primitivă, semănând cu cea a tătarilor de odinioară, şi singura lor forţă reală constă în numărul mare. Ei sunt

1. Jókai Mór, *Erdély aranykora*, vol. I, Pesta, 1852, pp. 174-177.
2. Jókai Mór, *Szegény gazdagok*, Budapesta, 1925, p. 89 (*Jókai Mór művei*, Centenáriumi Kiadás, vol. X).
3. Jókai Mór, *A magyar nemzet története* [*Istoria naţiunii maghiare*], Pesta, 1854, pp. 207, 281-284.
4. Jókai Mór, *Törökvilág Magyarországon*, vol. III, Pesta, 1853, p. 159.
5. Jókai Mór, *Egy az Isten* (vezi nota 3, p. 287), vol. XXXI, p. 232.

autorii atrocităţilor din numeroase localităţi cu populaţie maghiară, cum ar fi Aiudul, Abrudul sau Zlatna[1].

Se poate remarca în această imagine de o mare duritate modul de prezentare unilateral al evenimentelor. Ororile sunt comise numai de către români, în dauna maghiarilor, şi niciodată invers. În această privinţă, Jókai dă dovadă de o parţialitate mai accentuată în comparaţie cu alte relatări maghiare despre revoluţie, apărute de exemplu în presă, în care se fac referiri şi la atrocităţile săvârşite de maghiari în dauna românilor. Explicaţiile acestei subiectivităţi mai pronunţate pot să ţină şi de anumite afinităţi ideologice ale autorului, reticent, în general, faţă de comportamentul în revoluţie al maselor needucate, dar şi de caracterul literar al imaginii pe care o schiţează, care trebuie să împartă într-un mod cât se poate de clar lumea personajelor sale în „cei buni" şi „cei răi".

În schimb, Jókai manifestă o atitudine mai nuanţată şi o certă simpatie faţă de români atunci când construieşte, printre primii în cultura maghiară, imaginea unei elite româneşti, cultă, conştientă de sine, cu idealuri proprii şi năzuinţe superioare, dintre care cea mai importantă o reprezintă emanciparea naţională şi socială a propriei etnii. Această elită formează o altă categorie în tipologia participanţilor la revoluţie, privită cu mai multă înţelegere şi înfăţişată într-o lumină mai bună. Pe lângă faptul că aici intră personaje inteligente şi cultivate, cu idealuri superioare, cum este tribunul Numa, din „Familia Bárdy", aceşti participanţi la revoluţia românilor sunt umanizaţi, îndeplinind roluri şi funcţii pozitive în structurile narative. Unii regretă sincer cruzimile comise, alţii, în acelaşi spirit, deşi sunt „răsculaţi dacoromani", salvează maghiari nevinovaţi, ascunzându-i din faţa furiei mulţimii. „Janku Avrám", de pildă, merge până într-acolo încât intră în conflict cu propriii săi oameni, reuşind să salveze numeroşi maghiari cu ocazia conflictului de la Abrud[2].

Jókai manifestă aceeaşi atitudine nuanţată şi cu privire la tratativele româno-maghiare din primăvara anului 1849, eşuate, după părerea sa, din cauza atacării taberei lui „Janku" de către maiorul Hatvani, acest „om al diavolului", care a compromis prin acţiunea sa nesăbuită posibilitatea unei împăcări[3].

Dincolo de această presiune a istoriei şi a evenimentelor, care deţine un loc important în operele sale cu referinţe româneşti, Jókai acordă un spaţiu însemnat observaţiilor cu caracter etnografic, privitoare la viaţa cotidiană şi la modul de a fi al românilor.

Satele româneşti sunt sărace, alcătuite din case şubrede construite din lemn, sau chiar din colibe de lut, cu acoperişuri înalte, împletite de jur-împrejur cu nuiele. Înăuntru există adeseori o singură încăpere, în care locuieşte întreaga familie, ba uneori chiar şi animalele de pe lângă casă[4].

Bisericile de lemn din munţi atrag şi ele atenţia lui Jókai, prin arta lor naivă şi ciudată în ochii scriitorului maghiar. Acesta descrie, vizibil impresionat, pereţii pictaţi cu imaginea unor „sfinţi diformi", pe care „fantezia monstruoasă a unor artişti ţărani i-a îmbrăcat în mantii roşii şi în cizme cu pinteni".

1. *Ibidem*, vol. XXXI, p. 269; vol. XXXII, pp. 24, 37, 39, 76, 85, 90, 96.
2. Jókai Mór, *Egy az Isten* (vezi nota 3, p. 287), vol. XXXII, p. 90.
3. *Ibidem*, pp. 76, 88.
4. Jókai Mór, *Szegény gazdagok* (vezi nota 2, p. 288), p. 87.

Din aceeaşi imagistică terifiantă reţine alegoria Morţii, purtând în mâinile sale un rege, un cerşetor şi un preot, sau sfinţii printre care se află „şi diavolii cu limba scoasă, agăţându-se de coama păcătoşilor blestemaţi"[1]. Jókai pare să aibă dificultăţi în aprecierea acestor realizări artistice, a căror expresivitate oscilează, pentru el, între exotic şi grotesc.

Vestimentaţia, dansul şi cântecele românilor îi prilejuiesc numeroase alte descrieri amănunţite[2]. Portul feminin i se pare deosebit de pitoresc, prin combinaţia cămăşilor albe şi încreţite, brodate cu motive florale, a catrinţelor cu dungi late şi a cizmelor roşii cu tocuri, în timp ce părul este împletit cu perle şi panglici, capul este acoperit cu un mic calpac cu mărgele, iar fruntea şi gâtul sunt împodobite de coliere din aur sau din argint. Portul bărbaţilor este mult mai simplu, constând din nelipsitul cojoc de oaie, dolmanul fără mâneci, cămaşa lungă de pânză, opincile şi cuşma înaltă de miel. Chimirul lat şi împodobit îl duce cu gândul la centurile vechilor romani. În orice caz, o comparaţie între descrierile lui Jókai şi portretele de ţărani români din tablourile pictate în aceeaşi perioadă de Barabás Miklós[3] pune în evidenţă o imagine extrem de asemănătoare, caracterizată prin pitoresc şi culoare, prin caracterul exotic al înfăţişării exterioare, relevantă pentru percepţia romantică maghiară asupra românilor.

În acord cu acest interes romantic pentru cultura populară, Jókai face observaţii şi cu privire la dansurile româneşti, cel lent al femeilor, care se ţin de mâini cântând o melodie tristă şi melancolică, cel energic al bărbaţilor, care îşi trântesc beţele de pământ şi sar peste ele în chiote sălbatice[4] – fără îndoială, o consemnare a dansului căluşarilor. Alte tradiţii remarcate şi prezentate publicului maghiar sunt aşa-numitul „obicei de marţi seara" („Márce Záre")[5]; „târgul de fete" de pe Muntele Găina[6]; obiceiul de a pune un vas cu apă la marginea drumului pentru călătorii însetaţi[7]; obiceiurile legate de înmormântare, cum este acela de a ridica troiţe în locurile unde a murit cineva[8], de a plăti ca bocitoare pe cea mai bătrână femeie din sat („prefika"), de a pune un ban în mâna mortului la îngropăciune[9] sau de a umbla cu capul descoperit, în cazul bărbaţilor care ţin doliu[10].

Folclorul literar îi atrage de asemenea în mare măsură atenţia, o sumă de legende şi motive folclorice româneşti fiind încorporate, după cum am văzut, în romanele şi

1. Jókai Mór, *Erdély aranykora* (vezi nota 1, p. 288), vol. II, pp. 6-7.
2. *Ibidem*, p. 4; *Egy az Isten* (vezi nota 3, p. 287), vol. XXXII, p. 80; *Szegény gazdagok* (vezi nota 2, p. 288), p. 90.
3. Vezi Andrei Veress (Veress Endre), *Pictorul Barabás şi românii*, Cultura Naţională, Bucureşti, 1930; Adrian-Silvan Ionescu, *Artă şi document*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1990, p. 48.
4. Jókai Mór, *Erdély aranykora* (vezi nota 1, p. 288), vol. II, p. 4.
5. *Ibidem*.
6. Jókai Mór, *Szegény gazdagok* (vezi nota 2, p. 288), p. 119.
7. Jókai Mór, *Forradalmi és csataképek...* (vezi nota 5, p. 287), p. 60; *Erdély aranykora* (vezi nota 1, p. 288), vol. II, p. 2; *A kétszarvú ember*, Budapesta, 1925, p. 110 (*Jókai Mór művei*, Centenáriumi Kiadás, vol. III).
8. Jókai Mór, *A Damokosok*, Budapesta, 1928, p. 71 (*Jókai Mór művei*, Centenáriumi Kiadás, vol. LVII).
9. Jókai Mór, *Erdély aranykora* (vezi nota 1, p. 288), vol. II, pp. 6, 14.
10. Jókai Mór, *Egy az Isten* (vezi nota 3, p. 287), vol XXXII, p. 108.

nuvelele sale. El a avut ocazia să cunoască doinele şi baladele româneşti prin intermediul unei traduceri germane, din 1857, a volumului de *Poezii populare ale românilor* culese de Vasile Alecsandri, dar şi în limba maghiară, datorită volumului publicat de Ács Károly în 1858, *Virágok a román népköltészet mezejéről* [*Flori alese din câmpul poeziei populare române*][1]. În fine, nu trebuie neglijat nici contactul direct cu aceste creaţii populare, pe care i l-au prilejuit călătoriile sale în Ardeal.

În ceea ce priveşte condiţiile de trai ale românilor, literatura lui Jókai Mór degajă multă compasiune şi înţelegere faţă de privaţiunile şi sărăcia oamenilor de rând : „Orice ar spune poeţii – scrie romancierul maghiar în *Sărmanii bogaţi* – ea (sărăcia) nu este un subiect demn de cântat".

Românii, afirmă Jókai, sunt un popor care

> n-are nimic, care este exclus din slujbele în oficii, care trăieşte de pe urma celei mai grele munci fizice şi care nu are nici măcar un oraş renumit în această ţară pe care să îl locuiască în proporţie de trei sferturi[2].

Din atari motive, i se pare că „în râsul şi în cântecul românului există întotdeauna ceva trist, deoarece el nu prea are motive să râdă"[3].

În şi mai mare măsură deplânge scriitorul maghiar situaţia culturală în care se găseşte populaţia românească. În repetate rânduri atrage atenţia asupra raritătţii şcolilor româneşti şi a stării precare în care se află cultivarea şi educarea poporului[4]. Reproşurile sale pentru această stare de lucruri nu se îndreaptă însă doar asupra autorităţilor sau asupra statului maghiar, ci îi vizează şi pe „milionarii" români, în special din Moldova, dar şi pe cei din Ardeal, Banat sau chiar din Pesta, cărora

> le place să se arate români, dar numai faţă de domnii maghiari. Deoarece şi-au educat copiii în franţuzeşte, iar în satele lor au lăsat să fie dărâmate şcolile[5].

În prelungirea unui spirit tipic iluminist, Jókai consideră că ridicarea culturală a maselor reprezintă o necesitate cu atât mai mare, cu cât lipsa de educaţie generează superstiţii şi prejudecăţi, iar acestea constituie obstacole extrem de puternice în calea progresului şi a modernizării societăţii. În acest sens, el remarcă nu numai faptul că românii cred în vrăjitoare, în strigoi sau în vârcolaci, ci şi împrejurarea că sunt extrem de neîncrezători în rezultatele ştiinţelor, ceea ce îi împiedică să progreseze[6]. Există bolnavi care refuză să ia medicamente, apelând în schimb la serviciile îndoielnice ale unor vraci, iar uneori chiar şi intelectualii satelor, preotul sau notarul, cred în asemenea superstiţii şi le alimentează suplimentar, în loc să le combată[7].

În ceea ce priveşte imaginea fizică a românilor, Jókai pare să fi fost puternic impresionat de frumuseţea femeilor acestora. Acestea nu sunt numai bune la suflet şi

1. Vita Zsigmond *op. cit.* (vezi nota 1, p. 281), p. 86 ; Rajka László, *op. cit.* (vezi nota 1, p. 281), p. 115.
2. Jókai Mór, *Forradalmi és csataképek...* (vezi nota 5, p. 287), p. 20.
3. Jókai Mór, *Szegény gazdagok* (vezi nota 2, p. 288), p. 92.
4. Jókai Mór, *More patrio* şi *A román oktatásügyről* (vezi nota 4, p. 282).
5. Jókai Mór, *Szegény gazdagok* (vezi nota 2, p. 288), pp. 264-265.
6. *Ibidem*, p. 143 ; *Erdély aranykora* (vezi nota 1, p. 288), vol. II, pp. 7-8.
7. Jókai Mór, *Szegény gazdagok* (vezi nota 2, p. 288), p. 110 ; *Erdély aranykora* (vezi nota 1, p. 288), vol. II, pp. 16-17.

curajoase, dar sunt şi deosebit de frumoase, aşa cum le prezintă în repetate rânduri, brunete, cu ochi negri strălucitori, cu faţă îmbujorată, buze şi bărbie frumos desenate. Aşa sunt Anica din *Sărmanii bogaţi*, Maria Sturdza din *Lumea turcească în Ungaria* sau Zenobia din *Dumnezeu este unul*, Jókai susţinând că ele pot fi asemuite idealului feminin antic, grec sau roman[1]. Într-un mod tipic pentru maniera de configurare a unei imagini etnice, femeile române prezente în proza lui Jókai Mór apar întotdeauna în postura de personaje pozitive.

Spre deosebire de femei, care joacă mereu un rol pozitiv şi, în consecinţă, sunt şi frumoase din punct de vedere fizic, portretele bărbaţilor diferă în funcţie de caracterul lor sau de acţiunile pe care le întreprind. Astfel, personajele care fac parte dintr-o „elită" oarecare, politică sau culturală, apar cu o înfăţişare blândă, cu faţa senină şi sinceră, cum este preotul Rubán Tódor din *Sărmanii bogaţi*, sau cu o ţinută atletică şi impunătoare, asemeni unor romani, cum sunt tribunul Numa sau prinţul Ghika Mihály[2].

În schimb, bărbaţii de rând nu mai au, de obicei, aceeaşi înfăţişare plăcută, Jókai constatând doar faptul că ei poartă plete lungi şi negre, prinse uneori în mai multe cozi, cu feţe arse de soare, mustăţi lungi şi sprâncene stufoase[3]. În cazul în care aceşti bărbaţi sunt prezentaţi şi ca autori ai unor fapte reprobabile, cum este cazul în scrierile despre confruntările din 1848, ei sunt redaţi în descrieri fizice şi mai întunecate, respingătoare, „cu feţe murdare şi sălbatice"[4].

În fine, merită să fie menţionat şi efortul de familiarizare cu limba română pe care îl întreprinde scriitorul maghiar în operele sale, atât în ceea ce îl priveşte pe el însuşi, cât şi în raport cu publicul maghiar căruia i se adresează. El afirmă, de altfel, că „limba română se învaţă repede, mai ales de cei care ştiu franţuzeşte sau latineşte", sau că limba română seamănă mult cu italiana[5]. Jókai introduce în scrierile sale numeroase cuvinte şi expresii româneşti, transcrise în ortografie maghiară, cum ar fi „pópa", „kalugyer", „pandur", „Domnye Zeu", „dráku", „multiemescu", „mulcám, domnule", „norok bun", „sze treaszka", o bogată toponimie românească, a cărei transcriere redă fidel pronunţia ardelenească („Valle Drakuluj", „Csetátye Máre", „Csetátye Drákuluj" etc.), precum şi o onomastică românească nu mai puţin variată, care pleacă de la numele familiilor aristocratice din Principate („Ghika", „Sturdza"), le înregistrează pe cele tradiţionale în Transilvania („Onuc", „Iuon", „Tódor", „Pável", dar şi terminaţia în „escu"), oprindu-se la noua onomastică latinizantă a tribunilor de la 1848.

Se poate afirma, în concluzie, că, prin operele sale literare, Jókai Mór a surprins cu multă înţelegere şi putere de pătrundere viaţa şi felul de a fi al românilor, în special al

---

1. *Ibidem*, p. 4; *Szegény gazdagok* (vezi nota 2, p. 288), pp. 90, 116; *Törökvilág Magyarországon* (vezi nota 4, p. 288), vol. I, pp. 44, 51; *Egy az Isten* (vezi nota 3, p. 287), vol. XXXI, p. 233; vol. XXXII, p. 86.
2. Jókai Mór, *Szegény gazdagok* (vezi nota 2, p. 288), pp. 107, 109; *Forradalmi és csataképek...* (vezi nota 5, p. 287), p. 20; *Törökvilág Magyarországon* (vezi nota 4, p. 288), vol. I, p. 44.
3. Jókai Mór, *Erdély aranykora* (vezi nota 1, p. 288), vol. II, p. 4; *Szegény gazdagok* (vezi nota 2, p. 288), p. 90 (portretul foarte expresiv al lui Onuc); *Egy az Isten* (vezi nota 3, p. 287), vol. XXXI, p. 231.
4. Jókai Mór, *Forradalmi és csataképek...* (vezi nota 5, p. 287), p. 19.
5. Jókai Mór, *Szegény gazdagok* (vezi nota 2, p. 288), p. 108; *Egy az Isten* (vezi nota 3, p. 287), vol. XXXI, p. 233; *Fráter György*, Budapesta, 1928, p. 37 (*Jókai Mór művei*, Centenáriumi Kiadás, vol. XLVI).

celor din Ardeal, pe care le-a redat cu mijloacele de reprezentare şi măiestria specifice unui mare artist. Desigur, ca în cazul oricărei percepţii colective sau individuale de acest tip, imaginea rezultată este importantă nu atât prin faptul că reflectă o parte din adevărul „absolut" cu privire la condiţia românilor, cât mai ales prin aceea că pune în evidenţă grila prin care aceştia sunt percepuţi de către maghiari, adevărul despre români aşa cum se vede el din direcţia maghiarilor, în mod sincer şi fără alte prejudecăţi decât cele care separau în mod tradiţional cele două popoare, până la data la care scria Jókai. Bună sau rea, corectă sau eronată, fără a i se putea tăgădui cele mai bune intenţii, imaginea pe care o construieşte românilor opera lui Jókai Mór se va întipări cu cea mai mare putere în conştiinţa colectivă a publicului maghiar, începând cu epoca la care a fost scrisă şi până astăzi, dat fiind faptul că ea poartă girul şi forţa de convingere artistică ale celui mai reprezentativ şi mai valoros scriitor clasic al Ungariei.

7.3. *Problema naţională în publicistica lui Jókai Mór*

După cum am văzut deja, Jókai Mór, cel mai reprezentativ romancier maghiar al secolului al XIX-lea, a manifestat un viu interes faţă de poporul român, faţă de istoria, cultura, obiceiurile şi viaţa de toate zilele ale acestuia. Numeroase nuvele şi romane ale sale îi au ca protagonişti pe români sau conţin numeroase referiri la aceştia. După ce am analizat aceste scrieri literare în paginile anterioare, ne propunem ca în rândurile ce urmează să punem în lumină ideile şi atitudinile de natură politică profesate de romancierul maghiar în raport cu problematica naţională.

Jókai Mór s-a implicat în viaţa politică încă din timpul revoluţiei maghiare de la 1848, când a activat ca redactor la diferite gazete politice pestane de orientare liberală[1], oscilând între radicalismul „tinerilor din martie" şi moderaţia Partidului Păcii (*Békepárt*). În anii '60 şi în perioada de început a regimului dualist, Jókai se manifestă pe plan politic în cadrul partidului opoziţionist, de centru-stânga, grupare care va deveni însă guvernamentală după 1875, alcătuind împreună cu formaţiuni mai moderate Partidul Liberal (*Szabadelvű Párt*), de sub conducerea premierului Tisza Kálmán. Activitatea politică a scriitorului maghiar s-a materializat îndeosebi prin contribuţiile sale publicistice, apărute în special în revistele *Hon* şi *Magyar Sajtó*, precum şi prin discursurile parlamentare[2], susţinute de-a lungul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea[3].

Problema naţională reprezenta unul dintre subiectele predilecte ale politicianului Jókai, scriitorul maghiar fiind pe deplin convins, ca de altfel întreaga generaţie care trăise experienţa revoluţiei, de importanţa pe care o are pentru viitorul Ungariei rezolvarea respectivei probleme. Profesând în această chestiune o concepţie reprezentativă pentru epoca sa, el va formula totodată o serie de idei originale cu privire la existenţa şi rolul naţionalităţilor din Ungaria.

---

1. *Pesti Hírlap*, *Közlöny*, *Életképek* şi *Esti Lapok*.
2. Publicistica politică şi discursurile parlamentare sunt editate în Jókai Mór, *Összes művei* [*Opere complete*], ediţie îngrijită de Lengyel Dénes, Nagy Miklós, seria *Cikkek és beszédek* [*Articole şi cuvântări*], vol. II-VI, Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1967-1975.
3. Pentru viaţa şi opera lui Jókai Mór vezi: Mikszáth Kálmán, *Jókai Mór élete és kora* [*Viaţa şi epoca lui Jókai Mór*], în Jókai Mór, *Összes művei*, vol. XVIII-XIX, Budapesta, 1960, precum şi celelalte lucrări citate în nota 1, p. 281.

Un prim articol semnificativ în care Jókai abordează relaţia dintre maghiari şi celelalte etnii ale Ungariei este cel apărut în *Pesti Hírlap*, în decembrie 1848[1], în plină desfăşurare a sângerosului război civil din Transilvania. Tânărul gazetar revoluţionar preciza aici că „problema cea mai sfântă" a momentului respectiv era menţinerea integrităţii teritoriale a Ungariei. Desigur, el combate vehement cotropirea ţării sale de către trupele austriece, dar, în acelaşi timp, se opune şi fărâmiţării Ungariei pe baza revendicărilor diferitelor naţionalităţi. Pronunţându-se pentru acordarea unor drepturi cetăţeneşti cât mai largi tuturor locuitorilor statului, Jókai crede că trebuie să fie foarte restrictiv („egoist", după cum se exprimă el însuşi) în ceea ce priveşte drepturile naţionale[2].

Caracterul radical al unei asemenea aprecieri, formulată într-un moment deosebit de critic al revoluţiei, se va atenua însă în mare măsură în anii care vor urma. Fără îndoială, nuanţarea atitudinii sale va fi influenţată şi de contactele personale, care îi vor prilejui lui Jókai o mai bună cunoaştere a naţionalităţilor din Ungaria.

În acest sens, interesul cel mai marcat l-a manifestat faţă de români, pe care a avut ocazia să îi cunoască în mod temeinic în urma călătoriilor efectuate în Ardeal în anii 1853, 1858, 1871 şi 1876[3], călătorii şi contacte ce au lăsat urme profunde în creaţia sa literară. Cu ocazia acestor voiaje, Jókai a ajuns să înţeleagă mai adânc viaţa populaţiei româneşti, să-i preţuiască valorile şi să îi înţeleagă grijile şi necazurile specifice. Astfel, aprecierea sa de ansamblu cu privire la modul de a fi al românilor se va reflecta în mod sugestiv într-un articol publicat în 1858 în *Vasárnapi Újság* :

> Poporul român nu este duşmănos cu nici un vecin şi cu atât mai puţin cu maghiarii. Poporul de rând este cuminte, muncitor, se mulţumeşte cu puţin şi se împrieteneşte foarte uşor cu străinii. Dar înspăimântătoare este neglijarea culturii publice[4].

Îngrijorarea faţă de situaţia culturală precară, în opinia sa, a românilor şi faţă de numărul redus al şcolilor acestora va reveni apoi ca un adevărat laitmotiv în aproape toate scrierile legate de români ale romancierului maghiar. El va atenţiona totodată, în mod frecvent, cercurile politice maghiare cu privire la imperativul sprijinirii învăţământului şi educaţiei în rândul românilor. Astfel, în articolul „Despre problema învăţământului românesc", publicat în 1862, Jókai adresa politicienilor maghiari, în mod retoric, următoarea întrebare :

> Oare nu este problema noastră proprie faptul că două milioane de cetăţeni maghiari nu au instituţii publice ale cultivării lor aici (în interiorul Ungariei) şi sunt nevoiţi să se ducă la Bucureşti pentru a le găsi ?[5].

---

1. Jókai Mór, „A *Pesti Hírlap* leendő szerkesztőségének politikai hitvallása" [„Crezul politic al actualei redacţii a gazetei *Pesti Hírlap*"], în *Pesti Hírlap*, 1848, nr. 241, p. 1179 ; reeditat în Jókai Mór, *Cikkek és beszédek*, vol. II, Budapesta, 1967, pp. 445-448.
2. *Ibidem*.
3. Vezi Kristóf György, *Jókai napjai Erdélyben* [*Zilele lui Jókai în Ardeal*], Kolozsvár, 1925 ; Vita Zsigmond, *Jókai Erdélyben* [*Jókai în Ardeal*], Editura Kriterion, Bucureşti, 1975.
4. Jókai Mór, „More patrio", *Vasárnapi Újság*, 1858, nr. 47-52 ; reeditat în *Cikkek és beszédek*, vol. V, pp. 133-169.
5. Jókai Mór, „A román oktatásügyről" [„Despre problema învăţământului românesc"], *Magyar Sajtó*, 1862, nr. 79 ; reeditat în ediţia citată, vol. VI, pp. 143-145.

Veleităţile de autonomie, din ce în ce mai pronunţate, manifestate de naţionalităţile din Ungaria în a doua jumătate a secolului al XIX-lea – îl vor determina pe Jókai Mór să-şi concentreze şi mai mult atenţia asupra atitudinii pe care statul şi întreaga naţiune maghiară ar trebui să o promoveze în raport cu aceste probleme. Din aceste meditaţii a luat naştere şi articolul intitulat „Politikai nemzetiség" [„Naţionalitate politică"], apărut în 1862, care oglindeşte în modul cel mai clar concepţia scriitorului maghiar cu privire la problematica naţională[1].

Jókai dă în primul rând o definiţie a conceptului de naţiune politică, afirmând că din alăturarea unor „rase" diferite, dar care trăiesc în cadrul aceloraşi graniţe naturale, au acelaşi trecut istoric şi aceleaşi instituţii, rezultă o singură naţiune politică. În schimb, indivizii care, deşi aparţin aceleiaşi rase, trăiesc însă în cadrul unor state diferite, au un trecut istoric comun cu cel al statului în care locuiesc, au interese şi instituţii diferite vor constitui naţiuni politice distincte, în funcţie de aceste elemente specifice care îi separă. În această ordine de idei, Jókai dă exemplul francezilor, italienilor şi germanilor din Elveţia, care formează o singură naţiune, în vreme ce englezii din Marea Britanie şi Statele Unite, deşi aparţin aceleiaşi rase, reprezintă două naţiuni politice separate[2].

În virtutea acestei idei, Jókai asemăna Ungaria celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea cu Elveţia, ea fiind un stat în care există o singură naţiune politică, deşi aceasta este alcătuită din mai multe etnii. Problemele acestor etnii trebuiau să fie rezolvate numai împreună, deoarece popoarele Ungariei

> nu pot fi separate nici din punct de vedere geografic, nici din punct de vedere etnic şi nici nu pot fi puse în conflict unele cu celelalte prin instituţii diferite[3].

O asemenea concepţie rezona în contextul gândirii politico-naţionale maghiare a epocii, care aprecia că naţionalităţile din Ungaria nu dispun de maturitatea şi individualitatea politică necesară pentru a susţine o viaţă statală proprie. Mai mult, Jókai este de părere că popoarele Ungariei, români, sârbi sau ruteni, sunt chiar favorizate şi beneficiază de o serie de avantaje datorate apartenenţei lor la statul maghiar. În sprijinul acestei idei invocă faptul că şi iobagii respectivelor etnii au fost emancipaţi încă din timpul revoluţiei de la 1848, pe când în România, de exemplu, şi în momentul de faţă, adică în 1862, există încă servitute[4].

Cu toate aceste convingeri, scriitorul maghiar pledează, în continuarea ideii de mai înainte, pentru îmbunătăţirea situaţiei acestor etnii, afirmând că

> diferitele naţionalităţi ale patriei noastre au multe pretenţii de a fi mai fericite şi mai evoluate în cultură. Iar pe acest plan interesele noastre nu se ciocnesc cu ale lor, ci, dimpotrivă, unele le promovează pe celelalte[5].

Jókai atrage atenţia şi asupra situaţiei dificile în care se plasează politicienii care preconizează schimbări în statutul naţionalităţilor, în vederea ameliorării condiţiei acestora.

---

1. Jókai Mór, „Politikai nemzetiség" [„Naţionalitate politică"], *Magyar Sajtó*, 1862, nr. 26-28, 31, 33, 55, 60; reeditat în ediţia citată, vol. VI, pp. 114-132.
2. *Ibidem*, pp. 114-115.
3. *Ibidem*.
4. *Ibidem*, p. 118.
5. *Ibidem*, pp. 125-126.

Pe de o parte, ei sunt acuzaţi că au în vedere dezmembrarea ţării, pe de altă parte, sunt atacaţi chiar de către reprezentanţii altor naţionalităţi decât cele în favoarea cărora şi-au ridicat glasul, care se tem că restructurările le vor afecta statutul de care se bucură în prezent:

> Dacă vrem să acordăm favoruri celor care le solicită, ni se reproşează că nu oferim aşa ceva şi celor care nu le solicită, cum ar fi slavii, rutenii sau germanii care tocmai prin comportamentul lor paşnic îşi manifestă simpatia faţă de noi. Dacă respectăm privilegiile sârbilor, avem probleme cu românii, care revendică independenţa lor religioasă. Iar în cazul în care vrem să îi menajăm pe români, se sperie maghiarii, saşii şi secuii din Transilvania, reproşându-ne că vrem să îi sacrificăm[1].

Oricât de multe şi felurite ar fi fost însă aceste obiecţii, Jókai pledează pentru ideea că statul maghiar trebuie să fie direct interesat în asigurarea bunăstării materiale şi culturale a cetăţenilor săi de altă limbă. În ceea ce priveşte condiţiile materiale şi dezvoltarea economică, Jókai propune ca statul să sprijine în mod deosebit ridicarea zonelor locuite de naţionalităţi, prin construcţia de căi ferate, centre comerciale şi porturi libere, precum şi prin înfiinţarea de bănci regionale şi de asociaţii economice[2].

Din punctul de vedere al situaţiei culturale, scriitorul maghiar va susţine necesitatea adoptării unui ansamblu de măsuri pentru cultivarea fiecărei naţionalităţi în propria sa limbă maternă[3]. Fără îndoială, aceasta era o idee generoasă în contextul gândirii politico-naţionale a vremii. Jókai insista ca statul să iniţieze şi să protejeze înfiinţarea de instituţii culturale în limbile naţionalităţilor, în scopul educării lor, începând de la şcoli şi biserici până la teatre şi institute ştiinţifice de nivel înalt.

Mai mult decât atât, Jókai solicita ca limbile naţionale să fie folosite în mod liber şi în problemele publice (*közügyek*) ale fiecărei etnii din Ungaria, deoarece acest lucru ţine de libertatea individuală, iar utilizarea în aceste sectoare a limbii maghiare ar fi o adevărată otravă pentru cetăţenii de limbi diferite[4]. De altfel, scriitorul maghiar se arăta extrem de optimist în ceea ce priveşte atitudinea naţionalităţilor faţă de statul şi poporul maghiar, fiind convins că etniile respective erau sincer interesate în procesul de „consolidare" a Ungariei[5].

În concluzie, se poate afirma că publicistica lui Jókai Mór vădeşte o preocupare deosebită faţă de problemele naţionalităţilor, într-un spirit amical şi lipsit de adversitate la adresa acestora. Desigur, în acord cu principiile epocii sale, nici Jókai nu întrevedea alte posibilităţi de rezolvare a problemei naţionale româneşti, cum ar fi fost desprinderea Transilvaniei de Ungaria. Dimpotrivă, el se arată convins de necesitatea păstrării integrităţii teritoriale a Ungariei istorice, construcţie statală care i se pare a fi în avantajul tuturor locuitorilor săi. În schimb, Jókai se pronunţă fără echivoc împotriva deznaţionalizării românilor sau a altor etnii, susţinând chiar, prin formule concrete, ideea cultivării limbii materne a fiecărei naţionalităţi, ca şi a ameliorării condiţiei lor materiale şi culturale.

1. *Ibidem*, pp. 119-120.
2. *Ibidem*, p. 125.
3. *Ibidem*, pp. 129-130.
4. *Ibidem*.
5. *Ibidem*, p. 128.

Totodată, scriitorul maghiar este un adept al apropierii şi al cunoaşterii reciproce a popoarelor din Ungaria, condiţie primordială pentru ştergerea divergenţelor, patimilor şi prejudecăţilor naţionale existente în rândul acestora. Jókai însuşi va realiza extrem de mult în această direcţie, prin romanele, nuvelele şi poezia sa cu tematică românească, fiind ferm convins că „literatura este cea care cucereşte şi nu oprimă" sau că ea „uneşte toate naţiunile, fie ele mai mici sau mai mari, mai sărace sau mai bogate"[1]. Credea, de asemenea, în mod sincer, că atitudinea de deschidere, de cunoaştere şi de preţuire a celorlalte etnii de către maghiari va atrage după sine acelaşi lucru şi din partea popoarelor respective, domeniu esenţial, în care s-a făcut atât de puţin, de ambele părţi, de atunci şi până în zilele noastre.

8. Priviri de unguri, chipuri de romance: imagini maghiare ale feminităţii româneşti

Imaginile reciproce ale popoarelor Transilvaniei includ o gamă largă de aspecte referitoare la *celălalt*, de la politică şi cultură până la faptul de viaţă cotidian. Nu lipsesc aşadar din acest ansamblu nici imaginile de gen, o formă subtilă de exprimare a alterităţii. În paginile care urmează vom analiza câteva mărturii maghiare referitoare la feminitatea românească, aparţinând unor observatori din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Ne vom opri asupra clişeelor referitoare la înfăţişarea fizică a romăncelor, concentrându-ne atenţia asupra metamorfozelor pe care le cunoaşte tehnica privirii[2].

Subiectul decupat de noi cu această ocazie poate fi încadrat într-o imagine amplă şi coerentă cu privire la români, generată în cuprinsul culturii maghiare a epocii. Potrivit acestei imagini (care, ca orice percepţie etnică, simplifica şi omogeniza obiectul reprezentării sale), românii erau, în primul rând, ţărani din Transilvania. În opinia maghiarilor, ţăranii respectivi conservau, în mod exclusiv, adevărata esenţă a românităţii. Doar boierimea din Principatele Dunărene avea darul să mai diversifice, din punct de vedere social şi cultural, această masă uniformă.

Concluziile pe care le-am avansat în studiile dedicate deja acestui subiect[3] subliniau faptul că reprezentarea în discuţie nu era nici excesiv de polemică şi nici predominant negativă, aşa cum ne-ar putea lăsa să credem conflictele politice care opuneau elitele

1. Jókai Mór, „A magyar irodalom missiója" [„Misiunea literaturii maghiare"], *Magyar Sajtó*, 1857, nr. 140-166; pasaj reprodus după ediţia citată, vol. IV, pp. 433-434.
2. Pentru problema restructurării modului de a privi, la nivelul imaginarului modern occidental, esenţială este opera lui Michel Foucault, în special *Cuvintele şi lucrurile* (Editura Univers, Bucureşti, 1996) şi *Naşterea clinicii* (Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1998). În bibliografia românească, se remarcă excelentele contribuţii ale lui Daniel Barbu: *Scrisoare pe nisip. Timpul şi privirea în civilizaţia românească a secolului al XVIII-lea*, Editura Antet, Bucureşti, 1996, şi *Bizanţ contra Bizanţ. Explorări în cultura politică românească*, Editura Nemira, Bucureşti, 2001.
3. Vezi Melinda Mitu, Sorin Mitu, *Românii văzuţi de maghiari. Imagini şi clişee culturale din secolul al XIX-lea*, Editura EFES, Cluj-Napoca, 1998; Melinda Mitu, *Problema românească reflectată în cultura maghiară din prima jumătate a secolului al XIX-lea*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000.

românești și maghiare ale vremii. În primul rând, intelectualii maghiari nu acordau românilor o atenție deosebită. Ca urmare, textele referitoare la români sunt destul de puține. În al doilea rând, imaginea maghiarilor cu privire la români nu se deosebea prea mult de percepțiile similare ale altor observatori din lumea occidentală, cum ar fi germanii sau francezii[1]. Chiar și imaginea de sine a românilor (care interiorizau, adeseori, clișee elaborate de străini) prezenta asemănări frapante cu modul în care erau înfățișați de către maghiari[2].

Acest lucru arată că, la ora respectivă, maghiarii nu considerau necesar să îi înfățișeze pe români într-o lumină specială, să îi denigreze sau să le construiască o imagine tendențioasă, ferm orientată ideologic, în vederea promovării unor interese politice. În aceste condiții, singurele elemente care par să moduleze această imagine sunt prejudecățile „banale" ale oricărui intelectual, orășean și occidental, cu privire la „niște țărani" din Europa Răsăriteană. De obicei, românul imaginat de către maghiari nu era decât o variațiune pe tema „bunului sălbatic", un *celălalt* pitoresc și exotic. El era privit cu bunăvoință și, în același timp, cu un sentiment de superioritate, ca obiect al demersului civilizator și reformator promovat de elita maghiară.

În acest context general al reprezentării, imaginea românceIor nu ocupă un loc important. Textele pe care le-am depistat cu privire la acest subiect, nu foarte numeroase, aparțin unor istorici, geografi, jurnaliști ori literați maghiari ai vremii, de formație iluministă sau romantică. De obicei, ei sunt călători prin Transilvania, așadar observatori direcți, care consemnează impresii personale, dar nu lipsesc nici autorii care se mulțumesc să colporteze informații preluate exclusiv din bibliografie.

Româncele despre care scriu acești intelectuali sunt separate de lumea observatorilor lor printr-o triplă alteritate. Alteritatea de gen, conturată de privirile bărbaților care scrutează chipuri și trupuri de femei. Alteritatea socială, ce desparte interesele, valorile și manierele citadine și nobiliare ale observatorilor maghiari de lumea satelor, considerată rudimentară, inferioară și potențial periculoasă. Alteritatea culturală, evidențiată de diferențele etnice și confesionale, de barierele care separă civilizația (evident, occidentală) de barbaria orientală.

De obicei, aspectul fizic al românilor, așa cum îl percepeau autorii maghiari, era pus în relație cu comportamentul social și trăsăturile psihologice atribuite acestora. În general, orice descriere a caracteristicilor fizice ale unei comunități este puternic influențată de imaginea de ansamblu cu privire la aceasta, este ideologizată și, desigur, denaturată.

În spiritul acestei idei, Maria Todorova, autoarea unei remarcabile cărți despre imaginea Balcanilor în conștiința occidentală, a analizat modul în care observatorii englezi de la începutul secolului al XIX-lea îi înfățișau pe grecii întâlniți în voiajele lor elenice[3]. Britanicii, marcați de formația clasică dobândită la Oxford sau Cambridge, erau decepționați de diferența uriașă existentă între idealul de frumusețe al Greciei antice, pe

1. Vezi Klaus Heitmann, *Imaginea românilor în spațiul lingvistic german. 1775-1918. Un studiu imagologic*, Editura Univers, București, 1995.
2. Vezi Sorin Mitu, *National Identity of Romanians in Transylvania*, CEU Press, Budapesta-New York, 2001.
3. Maria Todorova, *Balcanii și balcanismul*, Editura Humanitas, București, 2000, pp. 148-149.

care îl căutau în călătoriile lor, şi înfăţişarea concretă a ţăranilor greci contemporani care le ieşeau în cale. Din perspectiva acestui sentiment acut de dezamăgire, ţăranii greci erau înfăţişaţi în culori întunecate, fiind consideraţi urâţi, respingători şi primitivi. Această reprezentare consona, de altfel, cu imaginea-standard a balcanicului, necioplit şi cu părul vâlvoi, aşa cum apare el în imaginaţia occidentalilor din secolul al XIX-lea.

Grecoaicele, în schimb, erau considerate frumoase, fiind comparate adeseori, în privinţa graţiei şi chiar a manierelor, cu doamnele din înalta societate britanică. Maria Todorova pune acest lucru pe seama a doi factori. În primul rând, este vorba, pur şi simplu, de subiectivitatea masculină, de fantasmele sexuale ale tinerilor călători, impresionaţi de exotismul prezenţelor feminine întâlnite în cale. În al doilea rând, crede cercetătoarea bulgară, avem de-a face cu reflexul unei atitudini de clasă[1]. Englezii le reproşează grecilor tocmai „absenţa ideii de gentleman", lipsa manierelor, ceea ce explică şi caracterul respingător care le este atribuit, inclusiv din punct de vedere fizic. Femeile acestora, în schimb, pot fi salvate de la o asemenea etichetare cu preţul acomodării lor simbolice cu lumea civilizată a saloanelor britanice. Ele pot fi considerate frumoase, dar numai prin asemănarea cu femeile educate din lumea aristocratică londoneză.

O asemenea logică poate fi rar întâlnită în cazul imaginii maghiare cu privire la români, cu toate că şi aceşti observatori sunt puternic marcaţi de valorile aristocratice. În majoritatea textelor pe care le-am identificat, românii sunt consideraţi oameni frumoşi, sănătoşi, cu o bună rezistenţă în faţa intemperiilor naturii. Şi – ceea ce ne interesează de fapt – acest lucru se aplică atât bărbaţilor, cât şi femeilor.

De exemplu, Nagy Ferenc, un intelectual maghiar care vizitează în anul 1837 băile de la Előpatak (Vâlcele), în Covasna, este de părere că românii de aici constituie „cea mai frumoasă rasă umană" pe care a putut-o observa el vreodată, „în ţară şi în afara ei"[2]. Aspectul plăcut al românilor de ambele sexe era subliniat şi de către jurnalistul Békásy, care îi vedea în felul următor:

> Ei sunt mai mult îndesaţi decât zvelţi, cu membre sănătoase şi trăsăturile feţei frumoase şi originale[3].

Aşa după cum britanicii căutau în Grecia urmele străvechilor elini, autorii maghiari ai vremii se arătau interesaţi, la rândul lor, de felul în care moştenirea romanilor a supravieţuit în Transilvania. Uneori, călătorii maghiari afirmau şi ei, întocmai ca omologii lor englezi, că românii nu sunt decât nişte urmaşi nevrednici şi degeneraţi ai faimoşilor înaintaşi[4]. Un asemenea *topos* literar, des întâlnit (ilustrând contrastul dintre gloria strămoşilor şi decăderea contemporanilor), nu lipseşte nici din imaginea de sine a

1. În istoriografia românească postdecembristă, analiza în termeni de clasă a dispărut aproape cu desăvârşire, proscrisă în primul rând de istoricii reprezentativi ai regimului comunist, care încercau să se disculpe în acest mod stângaci de excesele comise înainte de 1989. Evident, istoriografia americană, căreia îi aparţinea Maria Todorova la ora când scria *Imagining the Balkans*, nu are asemenea complexe.
2. Árokalyi (Nagy Ferenc), „Reminiscentiák 1837-ről" [„Reminiscenţe din anul 1837"], *Nemzeti Társalkodó*, 1839, nr. 24, p. 191.
3. „Békásy", „Erdélyi tájképek" [„Peisaje ardelene"], *Életképek*, 1848, sem. II, nr. 15, p. 461.
4. Vezi exemple de acest gen la Melinda Mitu, *op. cit.*, pp. 255, 456-457.

românilor ardeleni din epoca respectivă[1]. Cu toate acestea, nu am întâlnit nici o situaţie în care reprezentarea trăsăturilor fizice ale românilor să fie influenţată în sens negativ de o asemenea paralelă.

Dimpotrivă, într-un text aparţinând unui autor român (preotul greco-catolic Mihail Dulişcovici), dar publicat într-o revistă maghiară, clişeul originii ilustre şi cel al frumuseţii fizice a românilor sunt alăturate, consolidându-se reciproc:

> În afară de guşaţi, care pot fi văzuţi destul de des în unele localităţi, românii sunt, în general, de statură potrivită, cu o fizionomie agreabilă în cazul ambelor sexe şi unii chiar atât de atletici, încât dacă ar trebui să îi reprezint în mod alegoric, aş face-o cât mai aproape de înfăţişarea unui roman[2].

Aşadar, vrea să spună preotul maramureşean, este normal ca românii să fie frumoşi şi bine făcuţi, deoarece sunt urmaşii romanilor.

Remarcăm în acest articol şi menţionarea guşaţilor, care vor atrage atenţia mai multor călători şi geografi maghiari din această perioadă. Mai târziu, la sfârşitul secolului al XIX-lea, guşaţii vor intra ca un element semnificativ de decor şi în cea mai renumită descriere imaginară a Transilvaniei, realizată de Bram Stoker în romanul *Dracula*[3].

Caracterul „meridional" atribuit românilor, o trăsătură de temperament corelată cu aspectul fizic, îi face pe observatorii maghiari să evidenţieze adeseori tenul măsliniu al acestora, părul închis la culoare, de regulă de un negru intens, la fel ca şi culoarea ochilor. În cazul românilor din Muntenia, remarcile călătorilor maghiari cu privire la pigmentaţia acestora merg până la a-i asemăna cu ţiganii[4]. Totuşi, aceste observaţii nu sunt exploatate într-un sens rasial de către intelectualii maghiari, aşa cum fac, de obicei, autorii occidentali, pentru care pielea de culoare închisă reprezintă un atribut al Orientului şi, în consecinţă, un semn de inferioritate[5]. Imaginea dominantă rămâne cea a „frumuseţii" tipului fizic românesc. Chiar în puţinele cazuri în care se semnalează prezenţa unor deficienţe fizice, cum ar fi guşa, ele nu sunt privite ca nişte trăsături specifice românilor, ci sunt puse pe seama unor situaţii accidentale, a climei aspre sau a calităţii deficitare a apei[6].

---

1. Pentru valorizările negative ale originii latine aparţinând unor autori români, vezi Sorin Mitu, *op. cit.*, pp. 193-195.
2. Duliskovits Mihály, „Mármaros vármegyének részletes rövid ismertetése" [„Scurtă şi amănunţită prezentare a comitatului Maramureş"], *Tudományos Gyűjtemény*, 1841, nr. X, p. 77.
3. Vesna Goldsworthy, *Inventarea Ruritaniei. Imperialismul imaginaţiei*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2002, p. 90. Lucrarea conţine o excelentă analiză a funcţiilor ideologice pe care le îndeplineşte mitul creat de Stoker, la nivelul imaginarului britanic de la sfârşitul epocii victoriene.
4. Vahot Imre, *A magyar menekültek Törökországban* [*Emigranţii maghiari în Turcia*], Tipografia Heckenast, Pesta, 1850, p. 34.
5. Pentru imaginea femeii africane în conştiinţa occidentală, vezi Simona Corlan-Ioan, *Inventarea Africii Negre. Călătorii în imaginarul european al secolului al XIX-lea*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.
6. Bolnavii tiroidieni din satele ardelene sunt remarcaţi în texte cum ar fi articolul „Szelistye", din *Századunk*, 1840, nr. 39, col. 310; Duliskovits Mihály, *op. cit.*, p. 77; Gorove László, „Tekintetes nemes Bihar vármegyében a Belényesi járásban kebelezett és a nagyméltóságú nagyváradi deák püspökségnek vaskói uradalmához tartozó Kalugyer helység határjában fekvő

Singurul caz în care am sesizat o diferenţiere cu semnificaţie ideologică între imaginea fizică a bărbaţilor români şi cea atribuită femeilor lor este ipostaziat în proza lui Jókai Mór, cel mai important scriitor maghiar al epocii. În nuvelele sale consacrate revoluţiei de la 1848, în care sunt prezentate atrocităţile săvârşite de răsculaţii români în timpul războiului civil din Transilvania, portretul fizic al acestora scoate în evidenţă feţe mohorâte, primitive, chiar respingătoare, în acord cu josnicia morală care li se atribuie[1]. Potrivit canoanelor literare romantice, urâţenia sufletească a personajelor negative – în cazul de faţă, inamicii români de la 1848 – trebuie să li se citească acestora inclusiv pe chipuri şi în priviri. În schimb, femeile de naţionalitate română prezente în aceste nuvele sunt personaje pozitive, luminoase, animate de sentimente calde, care îi ajută pe maghiarii căzuţi prizonieri să scape din mâinile răsculaţilor. În consecinţă, după cum era de aşteptat, chipurile lor degajă numai bunătate şi frumuseţe.

Dacă este să dăm crezare textelor analizate, româncele atrag privirile observatorilor maghiari în primul rând datorită frumuseţii lor. În al doilea rând, interesul faţă de ele este stimulat de portul lor pitoresc, dar şi de tendinţa de a se împodobi – trăsături care nu sunt însă valorizate întotdeauna într-un mod pozitiv.

Ca şi în cazul imaginii bărbaţilor, felul în care este reprezentat aspectul fizic al femeilor va fi influenţat de aprecierile cu privire la trăsăturile morale şi comportamentale care le sunt atribuite. Româncele, considerate, de obicei, mult mai harnice şi mai implicate în lupta cotidiană cu greutăţile vieţii, în raport cu partenerii lor, asociază acestor calităţi sufleteşti, în mod firesc, o înfăţişare fizică plăcută şi armonioasă[2].

Frumuseţea româncelor reprezintă, în mod categoric, un stereotip internaţional pe care îl întâlnim în formule cvasiidentice la germanii analizaţi de Klaus Heitmann, ca şi la observatorii europeni de toate naţiile, trecuţi în revistă de Ştefan Lemny sau Mihaela Grancea[3]. Este vorba, în mod evident, de calităţile fizice atribuite oricărei populaţii

---

dagadóforrás és tájékának, úgyszinte Nagyváradról odáig tett utazásnak leírása" [*„Descrierea izvorului din hotarul localităţii Ponoarele şi a împrejurimilor sale... din nobilul comitat Bihor... precum şi a călătoriei de la Oradea până acolo"*], *Tudományos Gyűjtemény*, 1836, nr. VII, p. 88.

1. Jókai Mór, *Forradalmi és csataképek 1848 és 1849-ből* [*Tablouri revoluţionare şi de război din 1848 şi 1849*], vol. I-II, Tipografia Heckenast, Pesta, 1850. Vezi, de pildă, descrierile din vol. I, p. 19.
2. Imagini contemporane cu privire la trăsăturile morale şi comportamentale ale româncelor, din Transilvania, ca şi din Principatele Dunărene, sunt analizate de: Ştefan Lemny, *Sensibilitate şi istorie în secolul XVIII românesc*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1990, pp. 75-115; Klaus Heitmann, *op. cit.*, pp. 176-191; Neagu Djuvara, *Între Orient şi Occident. Ţările române la începutul epocii moderne*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 103-106, 116-118; Mihai-Răzvan Ungureanu, „Graniţele morale ale Europei. Despre morala cuplului în societatea românească la începutul secolului XIX", *Secolul 20*, 1996, nr. 7-9, pp. 94-115; Rudolf Gräf, „Imaginea românului din Banat în viziunea unor cărturari şi funcţionari austrieci", în Nicolae Bocşan, Sorin Mitu, Toader Nicoară, *Identitate şi alteritate. Studii de imagologie*, vol. II, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1998, pp. 116-118; Melinda Mitu, *op. cit.*, pp. 528-532; Sorin Mitu, *op. cit.*, pp. 142-143; Mihaela Grancea, *Călători străini prin Principatele dunărene, Transilvania şi Banat (1683-1789). Identitate şi alteritate*, Editura Universităţii „Lucian Blaga", Sibiu, 2002, pp. 127-138, 206-208.
3. Klaus Heitmann, *op. cit.*, pp. 100-109; Ştefan Lemny, *op. cit.*, pp. 53-55; Mihaela Grancea, *op. cit.*, pp. 208-209.

„etnografice", rurale, de către intelectualii „civilizaţi", dornici de prospeţime şi naturaleţe, care păşesc în satele pe care le vizitează ca într-un muzeu în aer liber.

Încadrându-se în această regulă generală, majoritatea autorilor maghiari din prima jumătate a secolului al XIX-lea se arată entuziasmaţi de frumuseţea deosebită a româncelor[1].

Pe de o parte, aprecierile lor pot fi puse, pur şi simplu, pe seama interesului sexual masculin, generat uneori de formele care se întrezăreau pe sub cămăşile ţărăncilor, alteori de un simplu gest sau o privire fugară. Fantasmele călătorilor erau stimulate, în plus, de exotismul şi misterul relaţionate cu feminitatea îndepărtată, orientală.

Pentru a atrage atenţia cititorilor, relatările de călătorie ale vremii vehiculau în mod deliberat imagini senzuale care nu îşi puteau găsi un adăpost onorabil în alte contexte narative. După cum au arătat reputaţi cercetători, cum ar fi Edward Said sau Larry Wolff, Orientul secolului al XIX-lea a jucat rolul unui loc privilegiat al imaginaţiei, în care erau proiectate, nestânjenit, fanteziile sexuale ale occidentalilor[2]. În acest spaţiu, restricţiile menite să cenzureze manifestările erotice în societatea civilizată de acasă puteau fi suspendate fără nici o reţinere, atât de călătorul care profita de o sclavă sau ţărăncuţă întâlnită în drum, cât şi de cititorul său, care îşi imagina acelaşi lucru. Chiar dacă Transilvania rurală vizitată de călătorii maghiari nu era nici Orientul pictat de Ingres sau Delacroix şi nici măcar Rusia explorată de Casanova, cu toate acestea, putem detecta şi în scrierile care ne interesează aici asemenea accente discrete, de natură să sugereze mirajul senzualităţii răsăritene.

Pe de altă parte, aprecierile observatorilor maghiari cu privire la frumuseţea româncelor ne lasă să întrevedem, mult mai limpede, două modele culturale care fasonau viziunea lor idealizată. În primul rând, pentru generaţiile de la începutul secolului al XIX-lea, estetica de factură neoclasică a iluminismului mai transforma încă peisajul transilvan într-un decor rococo, ambient bucolic al unor idile pastorale, în care personajele feminine evoluau aidoma graţiilor cu alură mitologică din tablourile lui Poussin sau Fragonard. În al doilea rând, romanticii, afirmaţi în deceniile următoare, construiau imaginea plină de

1. Texte mai semnificative la: *Mátyási József verseinek folytatása* [*Continuarea versurilor lui Mátyási József*], partea a II-a, Vác, Tipografia Maramarosi, 1798, p. 88; Szirmay Antal (Szirmai), *Szathmár vármegye fekvése, történetei és polgári esmérete* [*Poziţia, istoriile şi descrierea civilă a comitatului Sătmar*], Tipografia Universităţii, Buda, 1809, vol. I, p. 10; György László (Iklandi), *Árokalyi énekek, azaz: Meltóságos gróf. b. Bethlen János úr őnagysága nemes Doboka vármegyei Árokalyi jószága ritkaságainak, szépségeinek és némely történeteinek versekbe foglalt leírása* [*Cântece din Arcalia, adică: Descrierea în versuri a raritătilor, frumuseţilor şi a câtorva întâmplări de pe moşia Arcalia... aparţinând contelui Bethlen János*], Tipografia Colegiului Reformat, Kolozsvár, 1811, pp. 71-74; Nagy Ferenc, *op. cit.*, p. 191; Kőváry László, *Erdélyország statisztikája* [*Statistica Ţării Ardealului*], Tipografia Tilsch, Kolozsvár, 1847, p. 190; „Békásy", *op. cit.*, pp. 461-462; Szilágyi Sándor, *Közlemények Erdély Bem előtti s alatti életéből* [*Publicaţii despre viaţa Transilvaniei înainte de şi în timpul lui Bem*], Tipografia Heckenast, Pesta, 1850, p. 57; Szilágyi Sándor, „A mócok Erdélyben (1848/9. előtti és alatti képek)" [„Moţii din Transilvania. Imagini de dinaintea şi din timpul anilor 1848/9"], *Magyar Emléklapok*, Tipografia Landerer şi Heckenast, Pesta, 1850, nr. V, p. 371.

2. Edward W. Said, *Orientalism. Concepţiile occidentale despre Orient*, Editura Amarcord, Timişoara, 2001, pp. 197-201; Larry Wolff, *Inventarea Europei de Est. Harta civilizaţiei în Epoca Luminilor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000, pp. 77-102.

prospeţime a unei naturi sălbatice, populată de fiicele rumene şi sănătoase ale ţăranilor români nealteraţi de viciile civilizaţiei. Barabás Miklós, cel mai de seamă reprezentant al picturii romantice maghiare, va ilustra cu deosebit talent această perspectivă[1].

Primul tip de percepţie, modelat de estetica neoclasicismului, poate fi detectat într-un lung poem aparţinând lui Mátyási József, un literat maghiar de la cumpăna secolelor XVIII-XIX. Călătorind prin Transilvania în anul 1789, Mátyási remarcă sate româneşti mizere, cu oameni zdrenţăroşi şi urâţi. Dar – se grăbeşte el să precizeze – această imagine nu este caracteristică „întregii naţiuni", deoarece:

> Mulţi dintre români sunt demni de a fi priviţi,
> Iar pe alocuri poţi găsi şi nişte fete[2] atât de angelice,
> Încât dacă te-ai aşeza lângă ele sau le-ai lua în braţe,
> Ai mânca şi mămăliga tristă ca pe o plăcintă[3].

Mátyási găseşte că frumuseţea româncelor merită cuvinte de laudă, mai ales că ea este una naturală. Româncele, spune poetul nostru, nu sunt răsfăţate nici cu mâncăruri deosebite – cum ar fi pâinea şi cozonacul din grâu al maghiarilor, vestitul covrig din Debreţin, renumita mâncare de varză a Clujului ori cafeaua şi turta dulce din Pesta – şi nici nu dispun de podoabe scumpe care să le înfrumuseţeze. Ele nici măcar nu au auzit de „frizer" sau de „modă", „nu stau în casă toată ziua şi nu îşi doresc pălării", nu folosesc evantaie pentru a se feri de soare şi nu dorm în paturi comode din puf; dimpotrivă, muncesc din greu, „învârtind sapa, furca şi fusul". În pofida unei asemenea vieţi aspre, româncele „cresc atât de frumos", hrănindu-se cu turtele simple de mălai, încât

> Şi Viena s-ar plictisi de damele sale
> Dacă ar vedea fetele din Ardeal.

Acestea sunt „ca merele proaspăt culese", „cu obrajii roşii" şi „formele rotunde", cu trupul împlinit ca o piersică. În finalul descrierii sale, Mátyási oferă şi obişnuita explicaţie de natură istorică a frumuseţii româncelor:

> Dar cum să nu fie printre ele figuri frumoase,
> Când poporul român este drojdie romană![4].

În acest fel, imaginea „bunului sălbatic" (în variantă feminină), menită să relativizeze avantajele vieţii moderne şi să îi contrapună acesteia utopia unei vieţi în afara civilizaţiei, mai autentică şi mai valoroasă sub aspect moral, îşi găsea o ipostază dintre cele mai

1. Vezi catalogul de expoziţie *Barabás Miklós*, Muzeul Naţional de Artă al României, Bucureşti, 1998.
2. În toate situaţiile în care vorbeşte despre „fetele" române, Mátyási foloseşte chiar cuvântul românesc care le desemnează, ortografiat „Fáta", la singular, şi „Fáták", la plural.
3. Mátyási József, *op. cit.*, p. 88.
4. *Ibidem*. Versurile lui Mátyási referitoare la frumuseţea româncelor vor fi reproduse şi de către Szirmay Antal, în volumul *Hungaria in parabolis, sive comentarii in adagia, et dicteria hungarorum per Antonium Szirmay de Szirma*, Tipografia Universităţii, Buda, 1804, pp. 68-69, autor care revine încă o dată asupra subiectului în 1809, când scrie că româncele din comitatul Sătmarului „au forme rotunde şi o frumuseţe deosebită" (Szirmay Antal, *Szathmár vármegye...*, vol. I, p. 10).

convingătoare în portretul idealizat al sătencelor române. Atitudinea de clasă, pe care Maria Todorova o sesiza în cazul portretului dedicat ţărăncilor grecoaice de către tinerii aristocraţi britanici, pare să-i fie străină poetului maghiar, cel puţin în acest context. În locul conflictului de clasă dintre ţăranii rudimentari şi nobilii cizelaţi, Mátyási propune opoziţia Natură – Cultură, valorizată în conformitate cu preceptele lui Jean-Jacques Rousseau. Cu toate că şi Mátyási vehiculează imaginea damelor educate din saloanele aristocratice, ca etalon convenţional al excelenţei feminine, el îşi exprimă preferinţa categorică pentru frumuseţea naturală a româncelor de extracţie rurală.

Un alt observator maghiar atras de farmecul româncelor, care scrie în aceeaşi perioadă de la cumpăna veacurilor, este administratorul de moşie György László. În versurile sale naive, dar extrem de semnificative pentru stereotipiile etnice tradiţionale care structurează imaginea românilor la maghiari, el face şi o comparaţie între româncele din Chintelnic şi săsoaicele din Arcalia, două localităţi situate în cuprinsul domeniilor bistriţene pe care le avea în administrare[1].

Comparaţia dintre bărbaţii aparţinând celor două comunităţi îi favoriza categoric pe saşi. În contrast cu ţăranii saşi, harnici şi cumpătaţi, românii erau consideraţi de către arendaşul maghiar leneşi, hoţi, neglijenţi, urmaşi cu totul degeneraţi ai romanilor, care dezonorau prin conduita lor contemporană numele ilustru al strămoşilor.

În ceea ce priveşte femeile însă, György inversează sensul comparaţiei. Săsoaicele, scrie el, „sunt aspre, pline de riduri şi put a sudoare", în timp ce româncele sunt foarte atrăgătoare, în rochiile lor pitoreşti, care „au fost aduse încă de Traian de la Roma" şi care scot atât de bine în evidenţă frumuseţea corpului feminin. Pe acelaşi ton admirativ, György scrie că trupul româncelor este „robust, îndesat şi puternic", parcă anume făcut pentru „munca aspră" depusă. „Ele trăiesc natural – mai ţine să precizeze versificatorul maghiar, la fel ca şi confratele său Mátyási – şi nu sunt palide nici datorită modei, nici din cauza unei alimentaţii încărcate"[2].

În finalul poemului său, pe parcursul căruia arătase că saşii sunt harnici şi gospodari, iar românii leneşi şi decăzuţi, în timp ce aprecierea la adresa femeilor lor răsturna sensul comparaţiei, György concluziona în felul următor:

> Eu nu spun că nu sunt oameni frumoşi şi printre saşi
> Şi că nu ar exista femei urâte şi printre române,
> Că nu ar exista răi şi printre saşi
> Sau că nici un român nu mănâncă pâine frumoasă.

Totuşi, dacă ar fi să aleagă – îşi încheie poemul György László, cu o notă de umor –, el ar prefera bărbaţii saşi, pentru hărnicie, şi femeile române, pentru frumuseţe[3].

În acest fel, versificatorul maghiar făcea loc (dar numai într-un mod palid şi formal) şi raţionalismului iluminist, care spunea că toţi oamenii sunt egali sub raportul capacităţilor potenţiale, iar etichetele aplicate în mod global unei naţiuni nu reprezintă decât generalizări nefondate. În primul rând însă, el ţine să etaleze în faţa cititorilor săi vechile prejudecăţi tradiţionale, ilustrate mult mai convingător, sub raport expresiv, cu ajutorul

1. György László, *op. cit.*
2. *Ibidem*, pp. 71-73.
3. *Ibidem*, pp. 73-74.

„poantei" de efect din finalul poemului, care spulberă, de fapt, încercarea anterioară de relativizare a clişeelor. Mesajul arendaşului maghiar este acela că generalizările cu privire la *celălalt*, „caracteristicile naţionale" generatoare de stereotipuri, sunt confirmate de experienţă, iar îndoielile raţionale cu privire la acestea nu rezistă în faţa realităţii palpabile[1].

O opinie care face notă discordantă în corul admiratorilor maghiari ai feminităţii româneşti este cea a lui Kazinczy Ferenc, unul dintre părinţii literaturii moderne maghiare. Spre deosebire de György László, Kazinczy se dovedeşte a fi un adversar metodic al prejudecăţilor şi stereotipiilor naţionale, lucru care se explică şi prin diferenţa de nivel intelectual dintre cei doi autori, altfel contemporani.

Lui Kazinczy româncele nu i se par frumoase, ci mai degrabă bine făcute. În pofida faptului că a auzit foarte multe cuvinte de laudă la adresa frumuseţii româncelor (afirmaţie de natură să evidenţieze existenţa unui clişeu bine consolidat, care structurează imaginea maghiară a feminităţii româneşti), Kazinczy scrie următoarele:

> Eu nu am văzut în tot drumul meu vreun chip, vreo statură la care să mă pot uita cu încântare. Singurul merit al acestora constă în faptul că sunt zdravene şi puternice [...] au un trup sănătos şi cărnos, dar nimic altceva. Asemenea femei pot fi văzute însă şi în alte părţi[2].

Ca şi în alte situaţii, Kazinczy ţine să contrazică imaginea colectivă, prejudecata, contrapunându-i datele „realităţii", aşa după cum le înregistrează şi le interpretează cu propriii săi ochi. Desigur, nici această metodă nu era de natură să ofere garanţia unei „obiectivităţi" imposibile, dar evidenţia o propensiune evidentă în acest sens. De altfel, cu alte ocazii, utilizând aceeaşi metodă a creditului acordat în mod exclusiv experienţei personale, Kazinczy dezminte cu hotărâre şi clişee defavorabile românilor, cum ar fi prejudecata care le atribuie acestora un caracter violent şi o predispoziţie spre furturi şi tâlhărie[3].

Pentru a detecta tiparul cultural care modulează perspectiva lui Kazinczy, trebuie să ţinem cont de faptul că jurnalul călătoriei sale prin Transilvania datează din anul 1816, aşadar de la începutul secolului al XIX-lea. În consecinţă, el este încă marcat de sensibilitatea specifică iluminismului, de raţionalism şi de spirit critic. Viziunea lui Kazinczy asupra feminităţii româneşti este impregnată de acest criticism care îl îndeamnă să examineze cu luciditate prejudecăţile şi imaginile preconcepute. Dat fiind că frumuseţea româncelor constituie un asemenea stereotip, Kazinczy se simte dator să îl confrunte cu experienţa sa personală. Pentru a fi corectă (în conformitate cu criteriile epistemologice

1. Pertinenţa „caracteristicilor naţionale" este susţinută cu o argumentaţie identică (experienţa nemijlocită este cea care le confirmă, iar respingerea lor echivalează cu refuzul realităţii) de către ziaristul american contemporan Robert Kaplan – autorul unor relatări de călătorie de mare succes, prin acelaşi Orient bântuit de fantomele etnicităţilor demonizate. Vezi Robert D. Kaplan, *La răsărit, spre Tartaria. Călătorii în Balcani, Orientul Mijlociu şi Caucaz*, Editura Polirom, Iaşi, 2002, pp. 250-251.
2. *Kazinczy Ferenc eredeti munkái. Második kötet. Utazások* [*Operele originale ale lui Kazinczy Ferenc. Volumul al doilea. Călătorii*], ediţie îngrijită de Bajza József, Schedel [Toldi] Ferenc, Tipografia Universităţii, Buda, 1839, pp. 189, 195.
3. *Ibidem*, p. 185.

ale iluminismului), opinia sa trebuia să se formeze în urma cunoaşterii nemijlocite a realităţilor, la faţa locului, iar aprecierea de ansamblu avea să se închege pe baza judecării raţionale a faptelor observate.

Dorinţa de a etala o asemenea metodologie critică, în mod consecvent, este cea care îl determină pe Kazinczy să le vadă pe românce altfel decât majoritatea contemporanilor săi, respectiv ca pe nişte fiinţe oarecare, incapabile să trezească un interes mai special. Atitudinea de clasă, mai rezervată, a nobilului familiarizat cu saloanele pestane şi vieneze, gusturile personale în materie sau pur şi simplu dezinteresul, lipsit de semnificaţie ideologică, sunt factori care trebuie luaţi în considerare în vederea explicării perspectivei sale singulare.

Alte aprecieri superlative la adresa frumuseţii româncelor întâlnim la ardeleanul Nagy Ferenc, care scrie în anii 1830-1840 şi aparţine generaţiei romantice. După cum vom vedea, noul model cultural, romantic, îşi va pune amprenta asupra consideraţiilor sale dedicate feminităţii româneşti.

Referindu-se la românii din Covasna, el consideră mai întâi că şi bărbaţii ar avea o înfăţişare plăcută. Cu atât mai mult însă privirile sale vor fi atrase de siluetele feminine :

> Şi mai ales femeile cât sunt de graţioase ! Cea mai frumoasă statură iunonică, talie suplă, profil grecesc perfect, cea mai fascinantă culoare creolă răsăriteană, ochii răpitori de Meduză. În Transilvania abia de mai poţi vedea frumuseţi ca acestea. Într-adevăr, multe dintre ele ar fi demne de pensula unui pictor, de exemplu de aceea a lui Barabás al nostru, ca exemplare ale frumuseţilor din ţara noastră şi ca oglinzi ale naţiunii române[1].

Nu ştim dacă pictorul Barabás a citit articolul lui Nagy din *Nemzeti Társalkodó*, dar fapt este că la patru ani după aceea el realiza cea mai faimoasă dintre pânzele sale, portretul unei familii de ţărani români din Transilvania, a cărei prezenţă la salonul de pictură din Viena atrăgea entuziasmul publicului şi marca data de naştere a romantismului plastic maghiar[2].

Aprecierile lui Nagy, datând din anul 1839, evidenţiază persistenţa clişeelor mitologizante („statura iunonică") până la mijlocul secolului al XIX-lea, precum şi influenţa filoelenismului, care face ca etalonul frumuseţii, inclusiv pentru ţărăncile ardelene, să fie identificat tot în clasicul profil grecesc. Cu toate acestea, descrierea este dominată de perspectiva romantică, pe care o mărturisesc imaginile expresive folosite de autor („culoarea fascinantă", „ochii răpitori"). Privirea lui Nagy este condusă acum de sentiment, percepţia este spontană, directă, patetică, lipsită de calmul şi caracterul artificial al decorurilor neoclasiciste. De asemenea, remarcăm şi faptul că viziunea romantică e cea care conferă româncelor atributele feminităţii orientale, ilustrate de tenul „creol răsăritean" şi de privirile languroase.

Articolul lui Nagy trebuie să fi fost citit şi de Kőváry László, unul dintre cei mai reprezentativi istorici maghiari din Transilvania. Într-o lucrare publicată în anul 1847,

1. Nagy Ferenc, *op. cit.*, p. 191.
2. Adrian-Silvan Ionescu, *Artă şi document. Arta documentaristă în România secolului al XIX-lea*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1990, p. 16 ; Biró József, *Erdély művészete* [*Arta Transilvaniei*], Dovin, Budapesta, 1989, pp. 158-159.

intitulată *Statistica Ardealului*, el menţionează faptul că „femeile românilor sunt în unele locuri foarte frumoase, iar în jurul Covasnei de-a dreptul admirabile"[1]. Acest lucru, adaugă el imediat, „se poate datora însă şi vopsirii lor"[2].

Istoricul ardelean critică aici predispoziţia excesivă spre cochetărie, tendinţa de a purta prea multe podoabe, obiceiul fardării obrajilor, păcate atribuite româncelor şi de alţi autori, fie ei maghiari, români sau germani. Această trăsătură era blamată atât de iluminişti, cât şi de romantici, deoarece ea anula tocmai ceea ce aceşti observatori preţuiau cel mai mult: prospeţimea şi naturaleţea feminităţii româneşti, lipsa de artificialitate a ţărăncilor.

Observaţia seacă a lui Kőváry evidenţiază însă şi emergenţa unui nou model cultural, care configurează încă o dată maniera în care intelectualii maghiari le priveau pe ţărăncile române. Deşi este evident că sursa folosită era articolul lui Nagy Ferenc, Kőváry ţine să distrugă toată poezia romantică a predecesorului său, înlocuind-o cu didacticismul pedant şi nesuferit al omului de ştiinţă, care traduce până şi inefabilul farmec feminin în formulele prozaice ale explicaţiei cauzale. Ştiinţificitatea pozitivistă, noua muză a secolului al XIX-lea, se inserase deja în dispozitivul receptor al imaginarului, reînvăţându-i pe intelectualii maghiari să observe şi să privească[3]. Percepţia condusă de sentiment a entuziastului romantic se metamorfoza acum în examinarea la rece a medicului sau savantului, care disecă imperturbabil obiectul pasiv al interesului său cognitiv, la fel cum ar proceda cu un cadavru.

Trebuie să adăugăm şi faptul că istoricul nostru nu era un mare admirator al românilor, deşi admitea că aceştia constituie o componentă etnică esenţială a iubitei sale patrii transilvane[4]. Putem să bănuim că aprecierile lui Nagy Ferenc (care îi considera pe români „cea mai frumoasă rasă umană", spre deosebire de secuii ce i se păreau „mătăhăloşi" şi dizgraţioşi) l-au enervat pe Kőváry, un naţionalist mândru de calităţile fizice şi morale ale poporului căruia îi aparţinea. În acest caz, explicaţia sa antiromantică şi „ştiinţifică" poate fi considerată şi o perdea de fum retorică, destinată să mascheze replica ofuscată la adresa micului sacrilegiu antinaţional comis de naivul său predecesor romantic.

Un alt jurnalist, care semnează „Békásy", autor al unor *Peisaje ardelene* publicate în anul 1848, simte şi el nevoia, la fel ca Nagy Ferenc, să îmbine referinţa livrescă de sorginte clasicistă cu observaţia spontană, ca modalitate de punere în pagină a întâlnirii sale cu româncele. El mărturiseşte în faţa cititorilor aceeaşi experienţă fascinantă a „privirii", care are darul să fixeze în memoria călătorului imaginea puternică a farmecului feminin românesc. Dar în acest fel el îi incită şi pe lectorii săi să îşi pună imaginaţia în mişcare, să recreeze mental o experienţă afectivă similară:

> Paris ar fi fost foarte încurcat în mijlocul româncelor, neştiind căreia dintre ele să îi ofere mărul. La acestea, frumuseţea este însoţită de efectul farmecului, care iese în

1. Indicarea Covasnei ca reper geografic al frumuseţii feminine româneşti ne arată că această apreciere a fost preluată de Kőváry din articolul lui Nagy Ferenc.
2. Kőváry László, *op. cit.*, p. 190.
3. Pentru pozitivismul istoriografic maghiar vezi R. Várkonyi Ágnes, *A pozitivista történelemszemlélet a magyar történetírásban* [*Concepţia istorică pozitivistă în istoriografia maghiară*], vol. I-II, Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1973.
4. Vezi capitolul anterior, dedicat imaginii românilor în opera lui Kőváry László.

evidenţă mai ales atunci când râd. Îndeosebi ochii lor căprui şi vii au un efect îndelungat asupra călătorului, chiar şi în urma unei singure priviri[1].

În cazul lui Békásy, este vorba mai puţin de modele culturale specifice care fasonează un anume tip de reprezentare, cât de subiectivitatea unui bărbat ce rememorează privirea unei femei pe care n-o poate uita.

Szilágyi Sándor, cunoscut istoric şi prozator ardelean, împărtăşeşte o viziune ambivalentă, asemănătoare celei pe care am întâlnit-o în cazul lui Kővári. Într-un text publicat în anul 1850, el evidenţiază combinaţia dintre farmecul şi frumuseţea naturală a româncelor, pe de o parte, şi portul destul de încărcat al acestora, tendinţa spre împodobire şi exotismul etnografic, pe de altă parte. Rezultatul de ansamblu atrage însă preţuirea observatorului:

> Româncele sunt frumoase, am putea spune chiar minunate. Chipul lor creol şi interesant se armonizează atât de bine cu ochii negri şi strălucitori! Ele sunt înalte şi cu obrajii roşii. Piepturile lor de marmură sunt ascunse sub cămăşi cu broderii bogate, la gât poartă salbe din monede de argint, iar de brâu au atârnate, în faţă şi în spate, două catrinţe. Le plac în mod deosebit cizmele roşii[2].

Alăturând explicaţia ştiinţifică şi observaţia empatică, îmbinând căldura reprezentării cu didacticismul descrierii, Szilágyi ilustrează o nouă manieră de percepere a feminităţii româneşti, pe care o putem numi „de factură etnografică", adică una foarte modernă. Chiar dacă nu atinge gradul de implicare în universul *celuilalt* pe care îl presupune perspectiva antropologică din ziua de astăzi, „privirea" de tip etnografic îndreptată de intelectualii maghiari asupra româncelor încearcă să asume un anumit grad de „detaşare" şi „obiectivitate", în acord cu epistemologia pozitivistă a epocii. Se fac astfel primii paşi, deocamdată timizi şi ezitanţi, în direcţia construirii unei perspective a neutralităţii implicate, acea *cold empathy*, debarasată (sau cel puţin conştientă) de prejudecăţile specifice universului mental al observatorului.

Se poate constata, la capătul acestei analize, că privirile autorilor maghiari care scrutează, la începutul epocii moderne, chipuri de românce sunt marcate prea puţin de o perspectivă etnică sau naţionalistă. Desigur, percepţia lor, aidoma oricărei reprezentări umane, nu era inocentă din punct de vedere ideologic. Dar ea nu a fost influenţată în mod prioritar de conflictele politice sau sociale dintre români şi maghiari, ci mai curând de alteritatea de gen şi de cea culturală. În principal, tiparele intelectuale succesive care modelau imaginarul maghiar al vremii (iluminism, romantism, pozitivism), inventate în spaţiul Europei Occidentale, erau cele care îi îndrumau pe adepţii lor răsăriteni să gândească, să viseze sau să îl privească pe *celălalt* într-o anumită manieră. Iar în spatele acestor mari discursuri culturale, să nu uităm, pulsau subiectivităţile ireductibile ale unor oameni.

1. „Békásy", *op. cit.*, pp. 461-462.
2. Szilágyi Sándor, *Közlemények...*, ed. cit., p. 57.

9. Un secui prin focul revoluţiei

La Biblioteca Centrală Universitară din Cluj-Napoca, în fondul „Colecţii speciale", se păstrează manuscrisul original al unei lucrări cu caracter memorialistic, referitoare la revoluţia de la 1848, semnată de Dálnoki Incze József[1]. În limba română, titlul lucrării sună în felul următor: *Războiul nimicitor din 1848 şi 1849 împotriva naţiunii maghiare independente şi de sine stătătoare, pornit în mod infam, continuat şi încheiat funest de către regele acesteia. Scris de un prizonier, martor ocular al majorităţii evenimentelor.*

Manuscrisul este puţin cunoscut în literatura de specialitate. Un scurt fragment, referitor la momentul 1784, a fost editat şi tradus în limba română, în corpusul de izvoare narative despre răscoala lui Horea, însoţit de o notiţă biografică despre autor (aceasta din urmă preluată integral din lexiconul Szinnyei)[2]. De asemenea, istoricul clujean Egyed Ákos, în lucrările sale privitoare la revoluţia de la 1848, utilizează o serie de informaţii furnizate de această sursă narativă, în special datele cu privire la numărul victimelor căzute în războiul civil[3].

Cu excepţia unor asemenea sumare menţiuni, însemnările lui Dálnoki nu au mai fost valorificate istoriografic, fiind practic necunoscute exegezei dedicate memorialisticii revoluţiei. Ele sunt valoroase însă tocmai din perspectiva calităţii lor de izvor memorialistic, *subiectiv*, semnificativ pentru atitudinile şi convingerile intime ale participanţilor la revoluţie. Paginile următoare cuprind o scurtă prezentare a respectivului izvor istoric. Ne vom opri doar asupra câtorva amănunte de ordin „tehnic", referitoare la autorul lucrării, la starea în care se prezintă manuscrisul, la datarea şi sursele acestuia, urmând ca o analiză a conţinutului memoriilor lui Dálnoki să facă obiectul unui demers viitor, în cazul ideal, cu prilejul editării critice a manuscrisului.

9.1. *Autorul manuscrisului*

Autorul memoriilor, Dálnoki Incze József, a trăit între anii 1799-1886 şi aparţinea unei tipice familii de mici nobili secui, din Trei Scaune, de confesiune calvină[4]. Tatăl său,

1. Dálnoki Incze József, *Irtó Háború 1848 és 1849-ben a független és önálló Magyar Nemzet ellen, annak királya által gyalázatos módon indított, folytatott és gyásszal végzett. Írta egy Fogoly az események nagy részének szemtanúja*, BCU, Cluj-Napoca, fond „Colecţii speciale", ms. maghiar nr. 648, 178 f. Mulţumim şi pe această cale, în mod călduros, colegelor Meda Diana Bârcă şi Mariana Soporan, care ne-au facilitat accesul la fondul respectiv.
2. Ştefan Pascu (coord.), *Izvoarele răscoalei lui Horea*, Seria B. *Izvoare narative*, vol. II: *1786-1860*, Editura Academiei, Bucureşti, 1983, pp. 314-329.
3. Egyed Ákos, *Erdély 1848-1849*, vol. I-II, Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda, 1998-1999, vol. I, pp. 223, 226-229, 233-234, 321-323; vol. II, pp. 151, 301, 327, 343.
4. Sursele pe care le-am folosit în vederea schiţării biografiei lui Dálnoki sunt, pe lângă memoriile sale, următoarele: Nagy Iván, *Magyarország családai címerekkel és nemzékrendi táblákkal* [*Familiile Ungariei, cu blazoane şi tabele genealogice*], Ráth Mór, Pesta, 1859, vol. V, pp. 237-239; Szinnyei József, *Magyar írók élete és munkái* [*Viaţa şi operele scriitorilor maghiari*], Hornyánszky Viktor, Budapesta, 1897, vol. V, col. 112-113; Schönherr Gyula, *Magyar*

Incze Sámuel, a fost paroh şi protopop reformat, îndeplinind pentru o vreme funcţia de preot militar în marina britanică. De altfel, în familia Incze a existat o veche tradiţie clericală, numeroşi membri ai acesteia fiind preoţi calvini sau profesori la colegiile reformate din Cluj şi din Târgu-Mureş. Străbunicul lui József, de exemplu, preotul Incze Máté (1679-1742), şi-a făcut studiile în Ţările de Jos şi a predat teologia, filosofia şi limbile orientale la Colegiul Reformat din Cluj[1].

Această puternică tradiţie religioasă din familia Incze îşi va pune amprenta şi asupra memorialistului de la 1848. Sentimentele antihabsburgice ale nobilului protestant ardelean, confruntat cu politica absolutistă a împăraţilor catolici, se vor metamorfoza, la 1848, în convingerile militantului kossuthist, apărător al „libertăţii maghiare", ameninţată de aceiaşi Habsburgi opresivi şi de „camarila" lor vieneză.

Serviciul civil sau militar, în cadrul birocraţiei scăunale şi provinciale, precum şi al regimentelor de graniţă, constituia o altă veche tradiţie a neamului Incze (ca şi a oricărei familii secuieşti de condiţie similară), moştenită, de asemenea, de memorialistul nostru. La fel ca toţi cei patru fraţi ai săi, József va face carieră de funcţionar de stat, îndeplinind o serie de funcţii juridice şi militare: avocat şi notar erarial la Tezaurariatul din Sibiu (calitate în care, apreciază Szinnyei, „a depus o activitate meritorie în serviciul maghiarimii"), locotenent şi procurator în Regimentul al II-lea de graniţă secuiesc, consilier la Curtea de Apel din Trei Scaune[2].

În fine, al treilea element al unui profil socioprofesional standard, care poate fi întâlnit, de asemenea, în cazul oricărui membru respectabil al „nobilei naţiuni secuieşti" a vremii, îl reprezentau preocupările intelectuale. Dálnoki a colaborat la periodicele epocii, cum ar fi *Nemzeti Társalkodó*, *Közlemények* sau *Hon és Külföld*, unde a publicat articole inspirate de cunoştinţele sale administrative (despre companiile greceşti din Sibiu şi Braşov, despre legislaţia referitoare la fumat şi cultivarea tutunului, despre dijmele bisericeşti din Transilvania etc.), precum şi versuri. Pe lângă aceste contribuţii, a editat şi trei broşuri cu conţinut juridic, în care expune articolele de lege adoptate în Dieta Transilvaniei sau analizează sistemul legislativ al „naţiunii săseşti"[3].

Referitor la familia sa, mai ştim că vărul lui Dálnoki, Incze János, preot în localitatea Sárd, „a fost omorât în 1848 de tabăra românească" [*az olá tábor ölte meg*], lucru care, desigur, a marcat şi el amintirile memorialistului. De asemenea, alţi doi veri, mai îndepărtaţi, Mihály şi Sámuel, au lucrat la 1848 în cadrul Guberniului ardelean (primul, în calitate de secretar, iar al doilea, de conţopist)[4].

Könyv-Szemle [*Revista Cărţilor Maghiare*], vol. II, Magyar Nemzeti Múzeum Könyvtára, Budapesta, 1894, p. 80.

1. Nagy Iván, *op. cit.*, p. 238.
2. Szinnyei József, loc. cit.
3. *Rövid lajstroma azon országgyűlési artikulusoknak, melyek Erdély országa fejedelemségének kezdetetől fogva a mostani időkig hozattak* [*Scurtă listă a acelor articole dietale care au fost adoptate de la începutul Principatului Ţării Transilvaniei până în vremurile de acum*], Nagyszeben, 1829; *Az erdélyi nagyfejedelemségben lakó nemes szász nemzetnek törvénykezés módja* [*Procedura judecătorească a nobilei naţiuni săseşti locuitoare în Marele Principat al Transilvaniei*], Brassó, 1837; *Nemes Erdélyország nagyfejedelemségének újabb országgyűlési végzései* [*Rezoluţiile dietale mai noi ale Marelui Principat al nobilei ţări a Transilvaniei*], Kolozsvár, 1845.
4. Nagy Iván, *op. cit.*, p. 239.

Viaţa liniştită de funcţionar provincial cu preocupări culturale a lui Incze József cunoaşte însă o turnură dramatică în anul 1848, când acesta împlinea 49 de ani. Participă la revoluţie şi la războiul civil şi, probabil datorită poziţiei sale de jurist în trupele grănicereşti, ajunge membru al unei curţi marţiale, cu grad de căpitan[1]. Memoriile sale ne indică însă faptul că Dálnoki nu a aderat la cauza revoluţiei din întâmplare, ci motivat de convingerile sale ideologice care mergeau în direcţia liberalismului radical maghiar, împărtăşit de intelectualitatea şi mica nobilime ardeleană.

Dar la sfârşitul revoluţiei, preţul plătit pentru această implicare politică va fi destul de mare. Datorită calităţii sale de ofiţer, Dálnoki primeşte o condamnare aspră din partea autorităţilor imperiale, fiind închis timp de şapte ani. În perioada 1849-1852 şi-a ispăşit pedeapsa la Sibiu, pentru ca în următorii patru ani să fie mutat în fortăreaţa Josephstadt, din Boemia, de unde va fi eliberat în data de 8 iunie 1856[2]. Pe parcursul detenţiei (potrivit propriilor sale afirmaţii), a redactat lucrarea cu caracter memorialistic care face obiectul rândurilor de faţă.

Deşi a mai trăit treizeci de ani după aceea, nu şi-a publicat niciodată opera realizată în detenţie. După moartea memorialistului, în anul 1892, fiul acestuia, Incze István, contabil de comitat, a donat manuscrisul (însoţit de o fotografie a autorului) societăţii culturale „Erdélyi Múzeum", din Cluj, lucru consemnat într-o dare de seamă a bibliotecii societăţii, din anul 1893[3]. Pe această cale, el a ajuns în patrimoniul Bibliotecii Centrale Universitare din Cluj, deţinătoarea actuală a fondului de manuscrise colecţionate cândva de vechea societate culturală ardeleană.

9.2. *Structura şi critica externă a manuscrisului*

Manuscrisul se prezintă sub forma unui caiet cu 178 de file, scrise pe ambele părţi, într-o grafie destul de îngrijită. Pe prima pagină (fila 1^r) este trecut titlul lucrării, scris cu aceeaşi cerneală ca majoritatea manuscrisului. În schimb, numele autorului, menţionat dedesubt, este scris cu creionul, probabil ulterior, deşi pare să fie vorba despre aceeaşi mână[4].

Fila a doua (r+v) conţine o „Prefaţă" [„Előszó"], scrisă cu o cerneală mai închisă la culoare decât cea folosită în rest. De asemenea, cele două pagini introductive nu sunt

1. Biblioteca Centrală Universitară din Cluj-Napoca, fond „Colecţii speciale", ms. maghiar nr. 648, f. 141^v.
2. *Ibidem*, f. 4^r, 175^v.
3. Vezi darea de seamă pe anii 1892-1893, publicată de directorul Bibliotecii Societăţii Muzeului Ardelean, dr. Ferenczi Zoltán, în fascicula nr. VII, din anul 1893, a revistei *Erdélyi Múzeum*; de asemenea, Schönherr Gyula, *op. cit.*, p. 80.
4. În legătură cu numele autorului, trebuie amintit şi faptul că „Dálnoki" poate fi considerat un fel de pseudonim literar al memorialistului, după o practică onomastică răspândită în mediile intelectuale maghiare ale vremii, potrivit căreia numele de familie al autorilor era precedat de un alt nume, indicând, de obicei, localitatea de baştină a acestora. În cazul de faţă, ştim că localitatea de unde se trăgea familia Incze era Nagybacon (în româneşte: Băţanii Mari), din Trei Scaune. Cu toate acestea, numele pe care l-a adoptat şi cu care şi-a semnat şi alte lucrări, publicate, provine de la o altă localitate, Dálnok (Dalnic), situată tot în regiunea Covasnei, ceva mai la sud. Biografii şi bibliografii săi (Szinnyei, Nagy, Petrik) îl înregistrează însă sub numele de familie: „Incze".

numerotate de autor, spre deosebire de restul manuscrisului (această numerotare cu cifre arabe, pe fiecare pagină, începe abia de la fila următoare, 3^r, cu cifra 1). Aceste observaţii, coroborate, ne conduc la concluzia că prefaţa a fost scrisă la o dată ulterioară, în raport cu restul manuscrisului. Cu toate acestea, la o analiză a conţinutului, ea nu prezintă vreo diferenţă semnificativă (în ceea ce priveşte informaţiile, stilul sau ideile autorului) faţă de rest, aşa că observaţia de mai sus nu poate fi folosită în vederea unei încadrări cronologice mai strânse, în date absolute, a manuscrisului sau a prefeţei.

La fila 3^r (pagina 1 în numerotarea autorului) începe lucrarea propriu-zisă, care se încheie la fila 170^v (p. 316, în numerotarea originală). Acest corp al lucrării are două părţi principale. Primele şapte pagini (f. 3^r-6^r) constituie o „Introducere" [„Bevezetés"], sub forma unui dialog imaginar între autor şi fantoma tatălui său. Restul, între filele 6^r şi 170^v, reprezintă conţinutul propriu-zis al lucrării, adică o prezentare istorică a raporturilor maghiarilor cu Casa de Habsburg (f. 7^r-45^r), urmată de o relatare amănunţită, sistematică, despre revoluţia maghiară din anii 1848-1849 (f. 45^r-170^v). Această parte este structurată într-o manieră pronunţat analitică, bine ordonată, fiind împărţită în 64 de paragrafe, ale căror titluri se regăsesc în sumarul final al lucrării. De asemenea, unele paragrafe sunt divizate şi ele în mai multe teme, cu subtitluri distincte.

În finalul lucrării (f. 171^r-175^r) se află „Cuprinsul" [„Tartalom"]. În continuarea acestuia, pe ultima pagină (f. 175^r), este adăugată o scurtă notă, scrisă, în mod evident, la o dată ulterioară redactării manuscrisului. Notiţa se referă la evenimentele din anul 1867, memorialistul apreciind că acestea confirmă justeţea ideilor pe care le-a expus în paginile lucrării sale.

În fine, ultimele pagini ale manuscrisului (f. 175^v-178^r) cuprind două „Anexe" [„Toldalék"], nenumerotate de autor, respectiv „Lista deţinuţilor maghiari de la Józsefvár" (Josephstadt) şi o listă prezentând organizarea armatei maghiare la 1848, cu principalele unităţi şi comandanţii acestora. Anexele sunt scrise cu aceeaşi cerneală ca şi restul manuscrisului şi încep pe versoul ultimei file a „Cuprinsului", ceea ce arată că au fost transcrise la aceeaşi dată cu restul lucrării, în continuarea acesteia.

9.3. *Datarea manuscrisului*

În continuare, se cuvine să analizăm contextul în care a fost redactat manuscrisul, ceea ce implică o scurtă discuţie referitoare la data elaborării sale şi la sursele utilizate de autor. În cazul acestui gen de scrieri memorialistice, lămurirea problemelor amintite este esenţială pentru înţelegerea demersului autorului. Data redactării textului ne ajută să înţelegem relaţia sa cu contextul politic şi ideologic al realităţilor contemporane la care se raportează, iar depistarea surselor ne permite să evaluăm o multitudine de aspecte, inclusiv genul în care se încadrează opera respectivă: este vorba despre memorii propriu-zise, redactate pe baza actualizării unei experienţe personale, trăită nemijlocit, sau avem de-a face cu o „istorie" elaborată, construită cu ajutorul unor izvoare scrise, prelucrate şi încorporate într-un discurs justificativ[1]?

1. O introducere utilă în problematica memorialisticii istorice în general, respectiv în a celei paşoptiste în special (însoţită de o excelentă bibliografie), la Nicolae Bocşan, Valeriu Leu (coord.), *Memorialistica revoluţiei de la 1848 în Transilvania*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1988, pp. 5-77.

Dálnoki afirmă că şi-a redactat manuscrisul în închisoare, pe baza amintirilor personale, fapt pe care ţine să îl sublinieze inclusiv prin subtitlul pe care îl dă operei sale : *Scris de un prizonier, martor ocular al majorităţii evenimentelor*. Potrivit spuselor lui, impulsul care l-a motivat să îşi scrie memoriile a plecat de la o viziune pe care a avut-o într-o noapte de aprilie din anul 1850, pe când se afla închis la Sibiu, în clădirea mănăstirii franciscanilor. Răspunzând acestui îndemn oniric, el şi-a notat mai întâi visul din noaptea respectivă, după care a trecut la redactarea lucrării, pe baza propriilor amintiri, ca şi a celor împărtăşite de camarazii săi de detenţie[1]. Deşi Dálnoki nu ne mai dă alte amănunte, ar rezulta că manuscrisul a fost redactat, în cea mai mare parte, în timpul detenţiei de la Sibiu, adică până în anul 1852. Putem bănui, pe baza însemnărilor sale, că regimul de aici a fost ceva mai blând, permiţându-i memorialistului să aibă la îndemână cel puţin instrumentele necesare scrisului.

Pe de altă parte, într-o notă ataşată anexelor lucrării, deţinutul ne informează că la Josephstadt (între anii 1852-1856) condiţiile de detenţie au fost mult mai aspre, prizonierilor fiindu-le interzis să deţină hârtie, cerneală şi condei. În această situaţie, el îşi cere scuze pentru faptul că lista deţinuţilor maghiari din fortăreaţa respectivă, pe care o prezintă în aceste anexe, este incompletă, tocmai din cauza restricţiilor evocate. Chiar şi această listă, afirmă Dálnoki, a fost salvată doar printr-un subterfugiu, ascunsă fiind sub învelitoarea de piele a ploştii sale, pe care a putut să o ia cu sine din închisoare, după eliberare. În acest fel, a reuşit să salveze lista cu pricina, precum şi manuscrisul memoriilor. După ce a ajuns acasă, scrie eroul nostru,

> spărgând peretele ploştii, am scos de aici lista şi am salvat-o ca pe o relicvă, împreună cu jurnalul meu de detenţie[2].

Ce credit se poate acorda acestui scenariu romantic, căruia îi putem găsi corespondenţe atât în literatura ficţională a epocii, cât şi în numeroase relatări ale unor experienţe carcerale concrete, care merg până târziu în secolul XX ? Este reflexul unui *topos* literar sau e vorba de consemnarea unei situaţii tipice, dar reală, frecvent întâlnită în cazuri similare ?

În primul rând, trebuie să menţionăm faptul că manuscrisul donat societăţii „Erdélyi Múzeum", în anul 1892, nu este un concept, ci o transcriere îngrijită, lipsită de ştersături şi adăugiri. În nici un caz, ţinând cont de starea bună în care se află, acest caiet nu a cunoscut aventura dosirii sale conspirative într-o ploscă. Lista deţinuţilor de la Josephstadt ar fi putut să încapă acolo (dacă ne gândim doar la dimensiunile sale), dar faptul că ea este transcrisă, în continuarea restului lucrării, cu aceeaşi cerneală, începând pe versoul ultimei file a „Cuprinsului", ne arată că nici în acest caz nu avem de-a face cu hârtii originale („relicve") din închisoare, ci doar cu transcrieri ulterioare ale unor asemenea ipotetice documente.

Conţinutul lucrării nu ne-a oferit alte indicii directe, care să ne permită o datare mai strânsă a manuscrisului. Este adevărat că nota de subsol de la fila 4^r (aşadar chiar de la începutul lucrării) aminteşte data eliberării lui Dálnoki (8 iunie 1856), ceea ce ne-ar

1. Biblioteca Centrală Universitară din Cluj-Napoca, fond „Colecţii speciale", ms. maghiar nr. 648, f. 3^r-6^r.
2. *Ibidem*, f. 175^v -176^r.

putea furniza un *terminus post quem* pentru redactarea memoriilor. Dar dacă admitem faptul că manuscrisul, în forma în care se află, nu este decât o transcriere, realizată în mod evident acasă, după eliberarea autorului, înseamnă că nu putem exclude nici ipoteza potrivit căreia el a fost redactat, inițial, între anii 1850-1852, la Sibiu, după cum pretinde Dálnoki, iar nota de subsol referitoare la anul 1856 nu a fost adăugată decât ulterior, în momentul transcrierii.

În ceea ce privește nota finală de la fila 175^{r}, care amintește evenimentele din anul 1867, ea ne oferă, în mod cert, un *terminus ante quem*, deoarece atât conținutul ei, cât și analiza externă a manuscrisului ne conduc la concluzia că nota reprezintă o intervenție realizată la o dată ulterioară în raport cu restul textului. Acest lucru este probat de cerneala de culoare diferită, precum și de dispunerea în pagină a acestei notițe, „înghesuită" în spațiul rămas liber dedesubtul „Cuprinsului", dar înainte de lista deținuților de la Josephstadt, care continuă (cu cerneala inițială) textul anterior al lucrării.

În concluzie, elementele de mai sus ne permit să afirmăm, în mod riguros, că manuscrisul a fost conceput după anul 1850, dar nu mai târziu de 1867. Mergând mai departe, ne putem opri fie asupra perioadei de detenție de la Sibiu, adică *a anilor 1850-1852*, în conformitate cu versiunea autorului ; fie, dacă nu dăm crezare relatării romantice referitoare la redactarea în închisoare (eliminând totodată intervalul 1852-1856, respectiv anii detenției în condiții speciale de la Josephstadt), ne putem opri asupra *primilor ani de după 1856*. Tonul violent antihabsburgic al lucrării rezonează cu atmosfera politică a deceniului absolutist, dar intră în contradicție cu spiritul de compromis al anului 1867 (spirit la care fostul răzvrătit, „pocăit" acum, aderă în cele din urmă[1]), ceea ce restrânge a doua ipoteză de datare a manuscrisului la primii ani de după eliberarea autorului.

9.4. *Sursele manuscrisului*

Deși ne-am fi așteptat ca analiza surselor manuscrisului să ne ofere indicii suplimentare (date *post quem* mai târzii) în vederea unei restrângeri a datării, nu am reușit să identificăm, cel puțin în stadiul actual al cercetărilor, surse de informații databile utile în acest sens, folosite de Dálnoki.

Ceea ce trebuie să semnalăm din capul locului este faptul că, din punctul de vedere al conținutului, manuscrisul se prezintă ca o lucrare foarte bine documentată, cu o abundență de informații istorice și contemporane, de date, fapte și cifre exacte. Din acest punct de vedere, el nu prezintă aparențele unor memorii cu caracter personal, ci pe cele ale unui studiu erudit de istorie, lucru care se confirmă atât în cazul preambulului de circa 70 de pagini referitoare la perioada 1700-1848, cât și al restului de peste 200 de pagini dedicate revoluției. Ca în orice lucrare istorică de factură savantă, care se ambiționează să ofere o imagine de ansamblu asupra subiectului tratat, autorul se referă în mod frecvent la evenimente cu caracter general, la care nu a luat parte în mod direct, în pofida subtitlului manuscrisului ce pretinde contrariul[2].

1. Așa cum arată notița de la fila 175^{r}.
2. Pentru relația dintre memorialistică și istorie, cu specială privire asupra cazului memorialisticii pașoptiste din Transilvania, vezi Nicolae Bocșan, Valeriu Leu, *op. cit.*, pp. 41-46.

Această abundenţă de informaţii variate, care presupune o documentare vastă, poate constitui un argument suplimentar în favoarea ipotezei elaborării lucrării după ieşirea din detenţie. Pe de altă parte, nu ştim ce posibilităţi de documentare a avut Dálnoki în timpul detenţiei mai blânde de la Sibiu, oraşul în care lucrase ca funcţionar la Tezaurariat şi unde cunoştea multă lume. Presa, una dintre principalele surse de informare pe care se bazează lucrarea sa, putea să îi fie accesibilă atât acasă, după eliberare, cât şi în anii de detenţie petrecuţi în incinta mănăstirii franciscanilor din Sibiu.

Pentru a nu specula în mod steril pe marginea acestui subiect, nu putem decât să menţionăm sursele generice utilizate de autor, care pot fi identificate în textul manuscrisului. După cum mărturiseşte însuşi Dálnoki, el scrie despre evenimentele din Ardeal „aşa cum le ştiu eu, cum am auzit de la alţi prizonieri", precum şi din „alte izvoare autentice"[1]. În mai multe rânduri, el se referă la gazetele vremii, care, fără îndoială, au reprezentat cea mai importantă sursă de informaţii scrise cu privire la revoluţie, accesibilă contemporanilor acesteia. În câteva cazuri, el face chiar trimiteri bibliografice directe (de genul: „vezi numerele 83-86 din 1842 ale gazetei *Hon és Külföld*, sub titlul «Impozitele Ardealului»[2]) sau se referă indirect la o sursă identificabilă (cum este cazul unui autor sas care face publice, în „presa vremii" şi „într-o broşură", înţelegerile oculte dintre saşi şi români[3]). Cu altă ocazie, Dálnoki aminteşte *Contractul social* al lui Rousseau, citând chiar (destul de aproximativ) din această lucrare[4].

În concluzie, putem vorbi despre trei categorii principale de surse utilizate de autor. În primul rând, nu pot fi neglijate amintirile personale ale prizonierului, la care acesta face apel în mod frecvent şi care conferă lucrării sale dimensiunea propriu-zis memorialistică. Acestora li se adaugă informaţiile pe care le-a putut culege şi corobora prin intermediul tovarăşilor săi de captivitate, cunoscători bine informaţi şi sensibilizaţi ai evenimentelor dramatice pe care tocmai le trăiseră şi care le schimbaseră destinul. În al treilea rând, vin informaţiile livreşti şi publicistice, documentare, ce dau manuscrisului aspectul hibrid, de combinaţie între o carte erudită de istorie şi o culegere de amintiri subiective, aspect pe care îl au numeroase lucrări similare ale vremii. Szilágyi Sándor şi Kőváry László, la maghiari[5], sau Alexandru Papiu-Ilarian şi George Bariţ, printre

1. Biblioteca Centrală Universitară din Cluj-Napoca, fond „Colecţii speciale", ms. maghiar nr. 648, f. 66^{r+v}.
2. *Ibidem*, f. 9^{v}.
3. *Ibidem*, f. 64^{r}. Este vorba, probabil, despre Daniel Roth, unul dintre primii autori care evocă posibilitatea creării unei „Daco-Romanii", în broşura intitulată *Von der Union und nebenbei ein Wort über eine mögliche Daco-romanische Monarchie unter Oesterreichs Krone*, publicată la Sibiu, în mai 1848, lucrare ce a înregistrat un ecou notabil inclusiv în rândurile românilor.
4. *Ibidem*, f. 163^{v}. În pofida unor asemenea referiri concrete, ne este greu să afirmăm în ce măsură ele sunt rodul documentării în tihna bibliotecii de acasă sau au fost aşternute pe masa grosolană de lemn a închisorii. Apelul comparativ la alte exemple celebre, cum ar fi (*mutatis mutandis*) *Mediterana* lui Braudel sau *Caietele din închisoare* ale lui Gramsci, ne poate semnala analogii, dar nu ne oferă nici o certitudine.
5. Vezi Szilágyi Sándor, *A magyar forradalom története 1848-és 1849-ben* [*Istoria revoluţiei maghiare din 1848-1849*], Heckenast, Pesta, 1850; Kőváry László, *Erdély története 1848-1849-ben* [*Istoria Ardealului la 1848-1849*], Emich, Pesta, 1861.

români[1], sunt doar câteva exemple de autori ardeleni care practică acelaşi gen de istorie amestecată cu memorialistică, pe care îl întâlnim şi în cazul lui Dálnoki.

*
* *

În finalul acestei scurte prezentări, trebuie subliniat faptul că lucrarea lui Dálnoki se integrează foarte bine în contextul memorialisticii referitoare la revoluţia de la 1848. Indiferent dacă este vorba despre maghiari, sârbi, saşi sau români, în cazul tuturor se resimte aceeaşi nevoie irepresibilă de *a mărturisi* şi, îndeosebi, de *a justifica* o istorie personală dramatică, trăită cu ocazia revoluţiei. Dată fiind aventura particulară a lui Dálnoki, memoriile acestuia se încadrează şi în genul literaturii de detenţie, ocazionată de o experienţă carcerală. În contextul mentalităţii romantice a vremii, care cultiva eroi de tipul contelui de Monte-Cristo[2], este posibil ca ideea de a-şi prezenta confesiunea sub aparenţa memoriilor unui prizonier să îi fi fost inspirată lui Dálnoki de un asemenea model celebru. Aşa era cazul scriitorului italian Silvio Pellico, cel mai faimos deţinut antihabsburgic din perioada prerevoluţionară (care a fost închis, timp de nouă ani, în fortăreaţa de la Spielberg), autorul lucrării *Le mie prigioni* (1832).

În orice caz, memoriile aparţinând prizonierilor politici constituiau un gen de literatură extrem de apreciat în epocă. Particularizând această preferinţă la cazul special al Ungariei, trebuie semnalat faptul că imaginea „fugarului" sau a „prizonierului" maghiar de la 1848 va face o carieră impresionantă la nivelul sensibilităţii colective a vremii, marcată de momente spectaculoase, cum a fost invitarea lui Kossuth în faţa Congresului Statelor Unite ale Americii, în anul 1852[3]. Popularul roman de aventuri *Mathias Sandorf*, publicat în 1885 de Jules Verne, imortaliza tocmai această figură, tipic romantică, a eroului maghiar persecutat, însingurat şi mândru, prigonit de reacţiunea habsburgică.

De fapt, imaginea respectivă nu reprezenta decât o variantă a figurii „bunului sălbatic" din Est (polonez, maghiar sau român), admirat în cultura liberală occidentală datorită autenticităţii şi spontaneităţii revoluţionare de excepţie care i se atribuia[4]. Intelectualii maghiari au înregistrat un succes remarcabil în operaţiunea de construire şi de întreţinere a imaginii „naţiunii oprimate la 1848", compătimită de un Occident care trebuia sensibilizat în acest sens[5]. În cultura maghiară, această mitologie a fost puternic susţinută

1. Vezi *Istoria românilor din Dacia Superioară*, vol. I-II, Gerold, Viena, 1851-1852, respectiv *Părţi alese din istoria Transilvaniei. Pre două sute de ani în urmă*, vol. I-III, Krafft, Sibiu, 1889-1891.
2. Prima ediţie a romanului a apărut la Paris, în anul 1845.
3. Câteva detalii privitoare la mitul lui Kossuth reflectat în conştiinţa publică occidentală la Paul Lendvai, *Ungurii. Timp de un mileniu învingători în înfrângeri*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2001, pp. 258-270.
4. Vezi Catherine Durandin, *Révolution à la française ou à la russe. Polonais, Roumaines et Russes au XIX^e siècle*, PUF, Paris, 1989.
5. Vezi lucrarea lui Miskolczy Ambrus, *A legendák varázsa. Jules Michelet kelet-európai mítoszai és a magyar-román párbeszéd a 19. század derekán* [*Vraja legendelor. Miturile est-europene ale lui Jules Michelet şi dialogul maghiaro-român la mijlocul secolului al XIX-lea*], Universitas Kiadó, Budapesta, 2000, care analizează, comparativ, ecourile discursurilor justificative maghiare şi româneşti de la 1848 în conştiinţa publică occidentală. Evident, şi revoluţia română a oferit prilejul ţeserii unei mitologii similare celei maghiare, începând cu eroii

şi pe plan intern, de exemplu prin proza lui Jókai Mór, care începe să scrie despre revoluţie încă din anul 1850[1]. Discursul autojustificativ al revoluţiei îşi începea astfel extraordinara sa carieră postumă, întipărindu-se în conştiinţa istorică a naţiunii, inclusiv prin intermediul unor lucrări de genul celei prezentate de noi aici.

Modestele memorii ale lui Dálnoki Incze József, un personaj mărunt, oarecare, sunt importante aşadar pentru cunoaşterea mentalităţii revoluţionare de la 1848, tocmai datorită subiectivităţii şi caracterului justificativ al acestora. Ele pot fi utile nu doar pentru a ne arăta *câţi* indivizi, români sau maghiari, au murit la 1848 (aspect urmărit prioritar de către istoricii specializaţi în evaluarea numărului de cadavre), ci pentru a ne spune *de ce* au murit oamenii respectivi, care au fost motivele ce i-au determinat să ucidă sau să se sacrifice pentru un ideal. Istoricii tradiţionalişti au neglijat acest gen de izvoare, considerate nesigure, deoarece au fost interesaţi în primul rând de consemnarea faptelor, şi prea puţin de înţelegerea şi explicarea lor, crezând, în mod naiv, că faptele vorbesc singure, de la sine, în absenţa efortului hermeneutic al istoricului. Din această perspectivă, asemenea informaţii memorialistice, subiective, păreau suspecte, lipsite de importanţă, pline de exagerările celor care le-au scris pentru a se disculpa sau pentru a acuza.

Este adevărat, ele nu ne folosesc prea mult în ceea ce priveşte reconstituirea unor fapte seci, dar ne ajută, în schimb, să înţelegem sensul acelor fapte, ceea ce este, desigur, mult mai important decât simpla numărare a cadavrelor. Istoricii care au acordat atenţie memorialisticii paşoptiste au evidenţiat valoarea deosebită a acestor izvoare pentru înţelegerea mentalităţilor revoluţionare[2], lucru care justifică, sperăm, şi interesul nostru faţă de memoriile lui Dálnoki Incze József.

---

imortalizaţi de Michelet (doamna Rosetti, fugarii de pe Dunăre) şi terminând cu moartea legendară a lui Bălcescu.

1. Jókai Mór, *Forradalmi és csataképek 1848 és 1849-ből* [*Tablouri revoluţionare şi de război din 1848 şi 1849*], vol. I-II, Heckenast, Pesta, 1850.
2. Aşa cum este cazul principalilor editori şi exegeţi ai memorialisticii româneşti paşoptiste, Nicolae Bocşan şi Valeriu Leu (vezi, pe lângă lucrarea citată în nota 1, p. 312, şi ultimul volum editat de către cei doi autori, intitulat *Revoluţia de la 1848 din Transilvania în memorialistică*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000); de asemenea, vezi lucrarea mai veche a regretatului profesor Pompiliu Teodor, *Avram Iancu în memorialistică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972.

Capitolul VI

Lumea văzută din Transilvania: imagini ale Occidentului la românii ardeleni

1. Imaginea francezului în mentalitatea ţărănească medievală

În contextul nostru istoriografic, caracterizat printr-un interes palid faţă de mentalitatea ţărănească, investigarea unui asemenea subiect la nivelul unei lumi despre care se crede că tace chiar şi când este vorba despre teme mult mai importante poate părea hazardată[1]. Încă de la început se nasc o serie de îndoieli, aparent justificate: ce informaţii puteau deţine membrii comunităţii ţărăneşti tradiţionale cu privire la o realitate franceză oarecare, pentru ca pe baza acestora să îşi poată forma opinii, imagini, stereotipuri referitoare la francezi, în general? Ce relevanţă putea să aibă pentru ţăranii români o problematică atât de îndepărtată? Care sunt izvoarele în măsură să ne evidenţieze aceste aspecte? Pe ce interval de timp poate fi întreprinsă o asemenea analiză? Răspunsurile vor veni pe parcurs.

Abordarea unei imagini etnice de bază, caracterizată, prin definiţie, de conservatorism şi persistenţă în timp, nu poate fi efectuată decât pe coordonatele duratei lungi. Vom

1. Pentru mentalităţile ţărăneşti vezi: Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le territoire de l'historien*, Gallimard, Paris, 1977, pp. 159-166: „Religion, culture et folklore dans la civilisation rurale" (teoretic) şi *Montaillou, sat occitan de la 1294 până la 1324*, vol. I-II, Bucureşti, 1992; multe sugestii, mai ales cu privire la relaţia mentalitate şi cultură populară – mentalitate şi cultură elitară, la Jacques Le Goff, *Pentru un alt Ev Mediu*, vol. I-II, Editura Meridiane, Bucureşti, 1986, şi *Imaginarul medieval*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1991, ca şi la Ştefan Lemny, *Sensibilitate şi istorie în secolul XVIII românesc*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1990; contribuţiile teoretico-metodologice ale lui Alexandru Duţu şi un studiu aplicat ale acestuia: „Conştiinţă naţională şi mentalitate ţărănească", în volumul *Stat. Societate. Naţiune*, Cluj-Napoca, 1982, pp. 269-275; Florin Constantiniu, „Aspecte ale mentalului colectiv sătesc", *Studii şi materiale de istorie medie*, VII, 1974, pp. 69-100; Toader Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală şi mentalităţi colective*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1997; Sorina Paula Bolovan, *Familia în satul românesc din Transilvania. A doua jumătate a secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX*, Fundaţia Culturală Română, Cluj-Napoca, 1999. De fapt, mai corect ar fi să se vorbească nu despre „lumea care tace" a satului scufundat în istorie, ci despre „lumea care nu aude" a istoricilor lipsiţi de interes faţă de această problematică fascinantă.

urmări aşadar imaginea francezului aşa cum se formează şi evoluează în lumea medievală, pentru a vedea ce anume se transmite în epoca modernă şi contemporană, la nivelul stereotipurilor populare elementare, aparţinând mentalităţii tradiţionale.

Cristalizarea unei imagini a Franţei în faza de geneză a culturii naţionale moderne, elitare, din prima jumătate a secolului trecut, nu poate fi înţeleasă fără descifrarea imaginii etnice de la nivelul mentalităţii ţărăneşti, pe ale cărei clişee se structurează de fapt noul elaborat ideologic. Difuzarea masivă în societatea românească a valorilor şi ideilor franceze după 1789, ca şi diversele atitudini asumate faţă de acestea au în spate fundalul unei imagini etnice tradiţionale, ale cărei clişee pot bloca sau favoriza comunicarea culturală, inclusiv la nivelul unui public elitar, modern, ieşit din punct de vedere ideologic de pe coordonatele tradiţiei, dar influenţat mereu, la nivelul psihologiei colective elementare, de vechile stereotipuri şi prejudecăţi.

1.1. *Consideraţii teoretice : stereotipul etnic în imaginarul social tradiţional*

Imaginarul social ţărănesc – atât de puţin cercetat – cuprinde întotdeauna o sumă de imagini etnice, relative nu numai la popoarele şi grupurile etnice învecinate, ceea ce este mai uşor de înţeles, ci şi la numeroase grupuri şi etnii îndepărtate, în privinţa cărora contactele şi relaţiile stabilite sunt mult mai firave, mai greu de urmărit şi de explicat[1]. Aceste imagini sunt, de regulă, sumare, lipsite de complexitate şi de nuanţe, fiind constituite din câteva caracteristici distinctive atribuite grupului respectiv, adeseori chiar dintr-o singură trăsătură, considerată definitorie pentru acesta.

În pofida sărăciei lor de conţinut (sau poate tocmai de aceea), stereotipiile etnice populare sunt deosebit de pregnante, se întipăresc cu putere în mentalul colectiv şi se repetă cu insistenţă, având o mare capacitate de rezistenţă în timp. În momentul în care se intră în contact cu un individ aparţinând unei etnii străine, cu atât mai mult uneia îndepărtate, acestuia i se atribuie trăsăturile distinctive ale stereotipului referitor la grupul etnic respectiv.

Imaginea etnică are aşadar un rol deosebit de important în relaţiile şi contactele interetnice, prin funcţiile sale de identificare şi categorizare a unui individ alogen. Ea dirijează mecanismele mentale care însoţesc contactul cu străinul şi generează un anumit comportament faţă de acesta. Pe baza stereotipului care i-a servit ca element de identificare, subiectul contactului anticipează reacţiile străinului, îi atribuie *a priori* anumite intenţii şi atitudini-tip, conforme clişeului ce defineşte colectivitatea din care respectivul face parte, orientându-şi propriul comportament în funcţie de aceste previziuni. Stereotipul serveşte astfel şi ca element de diferenţiere, de precizare a gesturilor şi atitudinilor simbolice care marchează alteritatea. El provoacă adeseori, automat, şi reacţiile de defensivă, de prezervare în plan simbolic, prin atitudine, gest şi comportament, a propriei

1. Din punct de vedere metodologic, deosebit de pertinente în studiul alterităţii mi se par a fi modalităţile de abordare ale *psihologiei sociale* ; vezi Peter Kelvin, *The Bases of Social Behaviour*, Rinehart and Winston Ltd., Holt, 1969 ; George Eaton Simpson, John Milton Yinger, *Racial and Cultural Minorities*, Plenum Press, New York-Londra, 1985 ; Serge Moscovici (coord.), *Psychologie sociale*, Paris, 1990 ; Ion Radu, *Psihologie socială*, Cluj-Napoca, 1977.

specificităţi ameninţate de alterare prin contactul cu celălalt – aspecte de prim rang în planul mentalităţii tradiţionale. În ultimă instanţă, prin delimitarea trăsăturilor de alteritate, care o diferenţiază de grupurile străine, imaginea etnică joacă un rol esenţial în procesul de definire a identităţii etnoculturale a colectivităţii tradiţionale.

1.2. *Etnonimul : atestare, origine, circulaţie*

Dacă, din punct de vedere teoretic, importanţa imaginii etnice, ca element al psihologiei colective tradiţionale, este capabilă să convingă uşor, în plan concret ne poate surprinde însă aria extrem de întinsă a geografiei etnice şi culturale proprii mentalităţii ţărăneşti de la noi, ale cărei origini se plasează, în timp, în perimetrul epocii medievale.

Astfel, numai la nivelul toponimiei tradiţionale (zonă de expresie lingvistică preponderent rurală) se păstrează zeci de nume de popoare. Cele mai multe exprimă doar sensul lor principal, de etnonim, în timp ce altele desemnează chiar o trăsătură atribuită etniei respective, printr-o transformare a semanticii lor iniţiale (cazul „jidovilor" = uriaşi, „liftenilor" (lituanieni) = păgâni, „letinilor" = catolici etc.). Pe lângă popoarele vecine (*maghiari*, *secui*, *saşi*, *sârbi*, *slovaci*, *bulgari*, *turci*, *ruşi*, *polonezi*, *ucraineni*, *tătari*, *huţuli*, *lipoveni*, *ţigani*), toponimia populară îi cunoaşte pe : *abhazi*, *cerchezi*, *perşi*, *anatolieni*, *arabi* (în forma „arap", dar şi „sărăcin" = sarazin), *greci*, *armeni*, *albanezi*, *evrei*, *morlaci*, *bosnieci*, *croaţi*, *cehi*, *lituanieni*, *germani*, *francezi*, *italieni* ; posibil pe : *flamanzi*, *frizoni*, *catalani* ; mai puţin credibil pe *tunguşi*. Se adaugă amintirea unor popoare dispărute (*latini*, *cumani*, *pecenegi* ; posibil : *alani*, *cazari* ; mai controversaţi : *celţi*, *goţi*, *gepizi*)[1].

Prezenţa unor astfel de cuvinte la nivelul limbii populare (atestată prin toponimie, onomastică şi folclor), în accepţiunea lor de etnonime, atestă indubitabil un minimum de informaţie cu privire la popoarele respective în imaginarul social ţărănesc. Mai mult, în conformitate cu mecanismul caracterizării etnice prin clişeu şi stereotip, etnonimul însuşi conţine adeseori, în semantica sa, trăsăturile distinctive, definitorii, ale poporului respectiv, aşa cum sunt fixate ele în mentalitatea tradiţională.

Cazul *francezului* este deosebit de semnificativ în această privinţă. În textele aparţinând culturii româneşti din faza de geneză a modernităţii sale (prima jumătate a secolului al XIX-lea) – publicistică, literatură, ideologie politică etc. –, etnonimul „francez" apare în mai multe forme, în mod cu totul inconsecvent, la acelaşi autor, iar uneori chiar în aceeaşi propoziţie întâlnindu-se alternanţa diferitelor variante. Este o situaţie caracteristică acestei epoci de căutări în planul expresiei lingvistice culte, de formare a unei limbi literare moderne[2].

Câteva forme sunt vehiculate mai des, fără a se putea afirma că există un clasament al frecvenţei acestora, ele fiind folosite mai curând la întâmplare : 1. *franţoz*, care pare

1. Iorgu Iordan, *Toponimia românească*, Bucureşti, 1963, pp. 261-293 : „Toponimice formate de la nume de popoare" ; Vasile Bogrea, recenzie la Iorgu Iordan, „Nume de localităţi româneşti provenite de la nume de popoare", *Anuarul Institutului de istorie naţională* (Cluj), I, 1921-1922, pp. 384-391.
2. Vezi studiul lui Sorin Antohi, „Confuzia limbilor. Filologia ca ideologie de tranziţie", în volumul Nicolae Bocşan, Nicolae Edroiu, Aurel Răduţiu (coord.), *Cultură şi societate în epoca modernă*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990, pp. 126-133.

să fie cel mai caracteristic pentru Transilvania, datorită etimologiei sale germane (*Franzose*); probabil din cauza acestei circulații preponderent regionale, dicționarele nu îl înregistrează de obicei, așa că nu excludem nici posibilitatea unei contaminări cu forma „franțuz"; 2. *franțuz*, pentru care lingviștii admit originea rusă[1], este prezent, în pofida acestui fapt, atât în Principate, cât și în Ardeal, ca expresie a procesului de uniformizare a unei limbi literare unitare; aceeași situație o prezintă forma 3. *franțez*, a cărei origine poate fi pusă, pe lângă derivarea direct din franceză, în legătură cu italianul *francese*, ca și în cazul lui 4. *francez*[2].

Toate aceste forme culte, rezultate din procesul de îmbogățire a limbii prin împrumuturi străine, nu reușesc totuși să disloce forma tradițională, preluată din limba populară: 5. *frânc*. Menținerea sa în limba literară din Transilvania, într-o pondere cel puțin egală, dacă nu chiar superioară, în raport cu variantele pomenite anterior, evidențiază remarcabila capacitate de conservare a etnonimului tradițional, datorată câmpului său semantic mult mai extins și mai bogat în conotații. Forma „frânc" apare atât în textele cu caractere chirilice (George Barițo folosește mereu în publicistica sa)[3], cât și în ortografia etimologizantă cu litere latine. Cipariu, de pildă, scrie „franc", dar, potrivit sistemului său ortoepic, pronunția este tot „frânc", așa cum o dovedesc republicările sau transcrierile de texte latinizante în ortografie chirilică, situație în care „franc" devine „frânc"[4].

„Frânc" este un cuvânt vechi în limba română și prezența sa în toponimie și onomastică îi dovedește clar circulația populară, chiar dacă atestările scrise pot conduce, în paralel, și spre origini culte, cărturărești. Apare în documente slavone din Moldova și Muntenia încă înainte de 1521, îndeosebi ca antroponim: „anume Frâncu", la 1468, „Frâncul cu fiii săi", în 1504, „popa Frâncul", în 1505[5]. Cu sensul de

1. *Dicționarul limbii române* (DA), tom. II, part. I: F–I, București, 1934, p. 166, *sub voce* „francez": „din rus. francúz"; la fel în DEX (1984), p. 350, *sub voce* „franțuz". Cel puțin pentru Ardeal însă, mi se pare mai convingătoare ideea unei etimologii maghiare, în lexicul maghiar din Transilvania forma „francúz" (francez) fiind atestată încă din anul 1613, ca și în 1673 etc. (vezi *Erdélyi magyar szótörténeti tár* [*Dicționarul etimologic al lexicului maghiar din Transilvania*], Szabó T. Attila (coord.), București, 1984, vol. IV: p. 408, *sub voce* „francúz"). Dar și în cazul Moldovei întâlnim, la 1670, în Iași, un „Gașpar Calie ceasornicarul, Franțuzul", epocă la care influența lingvistică maghiară mi se pare mai probabilă decât cea rusă (vezi Nicolae Iorga, *Studii și documente cu privire la istoria românilor*, vol. V, București, 1903, p. 89). Forma „franțuz" e menționată și ea în DA, loc. cit.
2. *Dicționarul explicativ al limbii române* (DEX), București, 1984, p. 350, *sub voce* „francez". DA, loc. cit., menționează doar originea franceză.
3. Vezi, de exemplu, textul „Paris", în *Foaie pentru minte, inimă și literatură*, IV, 1841, nr. 33, pp. 257-261. Totuși, la Bariț predomină forma germană: „franțoz".
4. Compară, de exemplu, *Organul luminării*, Blaj, 1847-1848, tipărit de Cipariu cu caractere latine, și *Învățătorul poporului*, Blaj, 1848, editat tot de acesta cu chirilice.
5. G. Mihăilă, *Dicționar al limbii române vechi*, Editura Enciclopedică, București, 1974, pp. 101-102, *sub voce* „frânc". *Dicționarul elementelor românești din documentele slavo-române. 1374-1600*, Editura Academiei, București, 1981, p. 84, *sub voce*, îl atestă mai întâi între 1462-1472, apoi la 1468, 1474, 1506, 1561 etc., ca antroponim, dar și ca adjectiv, cu sensul de „occidental". Ca nume de familie figurează la Iorgu Iordan, *Dicționar al numelor de familie românești*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 208, care trimite la numele topic „Frâncul", „Frânceștí". Vezi și Christian Ionescu, *Mică enciclopedie onomastică*, Editura

etnonim îl defineşte Miron Costin (aprox. 1675): „Gaspar-vodă era italian, adecă frânc"[1].

Ţinând cont, probabil, şi de aceste ocurenţe cărturăreşti, de cancelarie, dicţionarele îl derivă fie de la greco-bizantinul „frankos"[2], fie din paleoslavul „frang"[3]. Onomastica îl arată răspândit în tot spaţiul lingvistic românesc, cu o frecvenţă notabilă în Ardeal[4].

Atrage atenţia situaţia moţilor, la care „Frâncu" este un nume foarte des întâlnit, chiar caracteristic[5]. Deşi în acest caz consemnările filologilor şi etnografilor sunt târzii, din secolul al XIX-lea, circulaţia populară, ţărănească, a termenului şi vechimea lui ne apar ca indiscutabile, ceea ce pune sub semnul întrebării ipoteza unei origini exclusiv cărturăreşti a numelui Frâncu, mai ales în această onomastică din Munţii Apuseni. Mult mai probabilă mi se pare explicarea prezenţei sale în onomastica populară prin contactul direct cu indivizi aparţinând populaţiilor denominate prin termenul de „frânc", ceea ce nu exclude crearea în paralel, prin intermediul limbajului de cancelarie, a unui corespondent pentru termenii similari din limbile de cultură: *francus*[6] din latina medievală, „frankos" din greaca bizantină sau *frang* din paleoslavă.

Etimologiile diverse propuse pentru „frânc" ilustrează ele însele procesul de creare a acestui termen, în urma contactului românilor cu populaţii desemnate astfel, în arii şi epoci extrem de diferite. N.A. Constantinescu crede că el îi desemnează, la origini, pe „franco-italienii din coloniile de la Marea Neagră"[7], în timp ce alţi lingvişti îi plasează

Enciclopedică, Bucureşti, 1975, p. 142, *sub voce* „Francisc". Acolo se afirmă că originea sa este de căutat în latina târzie, în care adjectivul „franciscus" are sensul de „franc". În Bizanţ este atestat din secolul al VI-lea, în forma „frangos", frangoi desemnând, în mod vag, un popor din Italia, din apropierea Alpilor. De-abia în secolul al X-lea are atestat sensul de „francez", care se consolidează mai ales după cruciade şi 1204. La români, a putut pătrunde de aici, printr-un intermediar slav. „Frâncu" prezintă o serie bogată de derivate şi variante: Francea, Frânce, Frânciuc, Frâncoaie, Frânculea, Frangu, Frangulea, Freng, Frângotă, Frânghiul, Frânghiş, la care se adaugă cele provenite din germanul „Franz" şi maghiarul „Ferenc", care îl au la bază tot pe „franciscus": Franţ, Frenţe, Fercu, Renţea, Freanţă, Ferenţ.

1. *Apud* DA, tom. II, part. I, p. 166, *sub voce* „frânc". După un secol şi ceva îl găsim pe „frânc" delimitat clar de italian, cel puţin la nivelul limbii culte, aşa cum apare la Petru Maior: „nici nemţii, nici francii, nici italianii" (*Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, Buda, 1812, p. 335).
2. G. Mihăilă, loc. cit. şi Al. Cioranescu, *Diccionario Etimológico Rumano*, Universidad de La Laguna, Tenerife, 1958-1966, articolul 3489.
3. DA, *loc. cit.*
4. N.A. Constantinescu, *Dicţionar onomastic românesc*, Editura Academiei, Bucureşti, 1963, p. 276.
5. Vezi Teofil Frâncu, George Candrea, *Românii din Munţii Apuseni*, Bucureşti, 1888, şi Tache Papahagi, „Cercetări în Munţii Apuseni", *Grai şi suflet*, II, 1925, pp. 22-89.
6. Etimologie propusă de N.A. Constantinescu, loc. cit. („Lat. med. *Francus*"). În *Lexicon manuale ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, Paris, 1858, col. 976-977 (ca şi în lexiconul du Cange), „francus" este glosat cu sensurile de „om liber", „nobil", „nesupus impozitelor", „curajos", „valoros", „războinic" etc.; pentru sensul etnic (Gallus, „francez") şi cel de „eretic din secta albigenzilor", vezi „franciscus", *sub voce*, col. 976.
7. N.A. Constantinescu, loc. cit.

pe „frânci" îndeosebi la sud, printre occidentalii romanici din lumea bizantină, prezenţi aici mai ales în vremea cruciadelor[1], sau chiar la sud-vest, designându-i pe „morlaci, dalmatini, italieni, europeni"[2], în zona Mării Adriatice. O altă dovadă a vechimii cuvântului în limba populară este oferită şi de prezenţa sa în dialectul aromân, în general ca etnonim, fapt care întăreşte totodată ideea unui contact cu „frâncii" pe direcţia sud. În acest caz, al dialectului aromân, se impune, în privinţa etimologiei, paralela cu turcescul *frynk*[3].

1.3. *Semantica etnonimului : nivelul de bază al imaginii*

Mult mai relevantă decât originea sa, semantica termenului, atunci când este folosit ca etnonim, se dovedeşte extrem de bogată şi nuanţată. Ea nu se limitează la simpla desemnare a unei populaţii, ci conţine totodată o sumă de trăsături definitorii ale acesteia, dând o imagine de bază a frâncului în imaginarul social tradiţional, pe care o putem regăsi, transmisă prin intermediul acestor accepţiuni lingvistice, în mentalitatea ţărănească de la începutul epocii moderne. Trebuie precizat încă o dată faptul că este vorba despre semantica unui termen uzual, de la nivelul limbii comune, populare, cu circulaţie atestată în această zonă lingvistică, şi nu de accepţiuni restrânse doar la palierul cult, cărturăresc.

O primă accepţiune a etnonimului „frânc" este cea de „occidental romanic". Ea nu se rezumă deci la francezi, deşi îi include în mod limpede şi pe aceştia. Calitatea de „occidental" reiese din identificarea cu „european", aşa cum e prezentă într-o glosă aromână a unui călător francez din secolul al XVIII-lea: „«frâncu» e numele dat în Orient tuturor europenilor din timpul cruciadelor"[4].

Calitatea de „romanic" este şi mai puternică, aşa cum apare la Miron Costin (vezi mai sus nota 1, p. 322) sau cum reiese din identificarea frâncilor cu „morlacii" sau „dalmatinii"[5], pentru care trăsătura de „occidental" e mult mai puţin evidentă, mai ales pentru aromânii aflaţi în proximitatea acestora. Deşi identificat uneori cu „europeanul" (în special în Orient, unde europeanul cel mai cunoscut este apuseanul de rasă latină), frâncul poate fi situat cel mai exact la intersecţia dintre „occidental" şi „romanic", deoarece germanicii nu apar sub această etichetă.

Din accepţiunea discutată se conturează o primă trăsătură de alteritate proprie imaginii frâncului: acesta este vestic, apusean faţă de plasarea noastră răsăriteană, este altceva, diferit şi îndepărtat, sub raportul unei percepţii spaţiale şi geografice elementare.

A doua accepţiune, indisociabilă de cea evocată anterior, este aceea de „catolic". Într-o altă definiţie consemnată lexicografic, „frânc" îi desemnează pe toţi cei care sunt

1. DA, loc. cit.
2. Vasile Bogrea, *op. cit.*, p. 384.
3. Tache Papahagi, *Dicţionarul dialectului aromân*, Editura Academiei, Bucureşti, 1974, p. 564, *sub voce* „Frâncu", cu glosele cele mai numeroase şi mai bogate semantic. Vezi şi Pericle Papahagi, *Numiri etnice la aromâni*, Cultura Naţională, Bucureşti, 1925.
4. Tache Papahagi, loc. cit. Pentru rolul etnonimelor în definirea relaţiei dintre imaginea de sine şi heteroimaginile unei colectivităţi, vezi şi Dionisie Petcu, *Conceptul de etnic*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980, pp. 182-185.
5. Vezi *supra*, trimiterile de la notele 2, p. 323 şi 3, p. 323.

catolici şi se supun Bisericii latine[1]. Această accepţiune prezintă o puternică sinonimie cu termenul „lătin" sau „letin", prezent de asemenea în toponimie[2] şi mai ales în folclor[3], deci la nivelul expresiei populare. „Lătin" semnifică în primul rând „catolic", vizând o entitate confesională, şi nu etnică sau lingvistică, termenul fiind legat îndeosebi de atributul „latin" al ritului catolic, definit în opoziţie cu cel răsăritean. În Ardeal se constată o fortificare a acestui sens după unirea religioasă, când epitetul „lătin" poate fi atribuit şi unei realităţi confesionale maghiare sau chiar româneşti, calificată drept catolică sau de tendinţă catolică[4]. Tot aceleiaşi epoci i se poate atribui succesul termenului „papistaş", derivat din maghiară (*pápista*)[5], aflat şi el în relaţii sinonimice cu „lătin" şi cu accepţiunea de „catolic" a termenului „frânc".

Spre deosebire însă de „lătin" şi mai ales de „papistaş", „frânc" rămâne în primul rând un etnonim, având doar asociată accepţiunea de „catolic". Vehiculat iniţial dintr-o direcţie sud-dunăreană, „frânc" putea să coincidă total cu „lătin" şi să se suprapună semantic noţiunii de „european", în condiţiile în care europenii din Orient erau romanici şi catolici, iar amintirea cruciadelor şi a Imperiului latin din Constantinopol[6] favoriza, de asemenea, această suprapunere. Ulterior, „frânc" se delimitează însă de „lătin", cantonându-se mai ferm decât acesta în sfera semantică a lui „european occidental romanic", care, implicit, este catolic.

Din punctul de vedere al imaginii francului, aşa cum reiese din semantica etnonimului, catolicismul acestuia este o altă trăsătură *forte*, resimţită şi mai puternic, în imaginarul ţărănesc, ca o marcă de alteritate. Francezul, italianul, spaniolul, francul în general, reprezintă, prin excelenţă, străinul catolic îndepărtat, occidental, percepându-se totodată şi apartenenţa sa la o entitate „supranaţională" comună tuturor francilor, romanică. În schimb, nu am sesizat, la nivelul mentalităţii populare, vreo identificare a românilor cu „francul" pe linia apartenenţei comune neolatine, deoarece acesta se individualizează categoric, în raport cu românii, prin mărcile de alteritate evocate. Totodată, el este delimitat şi faţă de catolicul aflat în proximitate, maghiar, german sau polonez. Aceştia nu vor deveni niciodată franci, după cum nici un alt popor occidental necatolic sau neromanic (în măsura în care informaţii referitoare la el vor intra mai târziu în imaginarul social ţărănesc) nu va fi numit „frânc".

A treia accepţiune este cea de „străin aparţinând unui alt tip de civilizaţie", în speţă cea occidentală. În acest caz, alteritatea nu mai derivă din individualizarea etnică, geografică sau religioasă, ci din diferenţele de ordin material, de comportament şi înfăţişare.

---

1. Tache Papahagi, loc. cit. (glosă din anul 1588).
2. Iorgu Iordan, *Toponimia românească*, Editura Academiei, Bucureşti, 1963, pp. 252-253, şi Vasile Bogrea, *op. cit.*, p. 389.
3. Vezi *infra*, pe larg. Atestat şi la aromâni, vezi Tache Papahagi, *op. cit.*, *sub voce* „lătin".
4. Vezi *Plângerea sfintei mănăstiri a Silvaşului* sau Petru Maior, *Istoria besericei românilor*, Buda, 1813. În Petru Maior, *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, Buda, 1812, p. 335, se afirmă, după Cantemir: „pentru urgia ce avea asupra legii lătinilor, lăpădară românii slovele lătineşti".
5. DEX, p. 650, *sub voce*. Există şi la aromâni, în forma „papistan", dar aici provine din greacă (Tache Papahagi, *op. cit.*, *sub voce*).
6. Odobescu scrie despre „timpii împăraţilor franci din Constantinopol" (*apud* DA, *sub voce* „frânc").

Acest sens reiese mai ales din aplicarea adjectivului „frâncesc" unor elemente de civilizaţie resimţite ca fiind străine şi diferite. Arme „frânceşti", unelte, postav, dar mai ales haine şi pălării „frânceşti" apar frecvent în documente şi, desigur, în vocabularul comun[1]. Dincolo de faptul că atestă circulaţia mărfurilor şi a oamenilor, menţionarea frecventă a „hainelor" şi a „pălăriilor frânceşti" ne semnalează faptul că locutorii români care foloseau aceşti termeni conştientizau diferenţele majore de civilizaţie pe care le presupuneau respectivele elemente. O accepţiune a termenului „frânc" este şi cea de „cel care poartă pălărie, indiferent de naţiunea căreia îi aparţine"[2], fapt care dovedeşte plasarea francului într-un spaţiu de alteritate foarte pronunţat, pe baza unor elemente de recunoaştere exterioare, semnificând apartenenţa nu doar la o etnie străină, ci la un tip de civilizaţie complet diferit.

În fine, o ultimă accepţiune care merită a fi reţinută din semantismul complex al lui „frânc" este cea de „rău" (*méchant*)[3]. În dialectul aromân (pentru care avem definiţii mai numeroase ale termenului urmărit) există expresia „se făcu frânc" – „se făcu foc, se înfurie"[4] –, care prezintă aceeaşi conotaţie negativă. Chiar dacă răspândirea acestui sens pare a fi mai restrânsă, el se integrează şi se explică foarte bine în semantica generală a etnonimului „frânc"[5], acreditând ideea unei imagini destul de nefavorabile a francului în mentalitatea tradiţională sau cel puţin a unei rezerve semnificative faţă de acesta.

În concluzie, se poate afirma că o imagine a francezului în mentalitatea ţărănească tradiţională se poate contura pornind chiar de la nivelul semantismului etnonimului care îl desemnează. Acesta conţine o serie de trăsături de bază care alimentează de fapt stereotipiile şi clişeele unei imagini elementare şi furnizează o informaţie primară, dar esenţială, cu privire la realitatea etnică vizată.

Alteritatea este puternic conştientizată prin mărcile distinctive ale francului: plasarea spaţială într-un univers îndepărtat, diferenţa religioasă şi de civilizaţie, aspecte decisive în adoptarea unei atitudini faţă de acest străin atât de diferit. Relaţiile directe – deşi existenţa lor pe parcursul epocii medievale este incontestabilă, ea fiind cea care justifică

1. DA, loc. cit.: „Încălţăminte şi pălării zise «frânceşti», pentru că se făceau tot în ţara «frâncească» a Flandrei" (Nicolae Iorga, *Braşovul şi românii*, Bucureşti, 1905, p. 10). „Ţara frâncească" apare în *Alexandria*, plasată geografic destul de vag, aproape fabulos, dar în orice caz „la apus", alături de „Ţara nemţească" (vezi *Istoria lui Alexandru cel Mare*, Bucureşti, 1842, p. 147). O prezenţă masivă a elementelor de civilizaţie de origine franceză, nominalizate ca atare şi identificate tocmai prin legarea lor de Franţa, este atestată şi în lexicul maghiar din Transilvania. În secolul al XVIII-lea, adjectivul „francia" conotează de fapt „modern", „civilizat" pentru substantivele la care se ataşează: francia-borsó, 1753 (un soi de mazăre), francia-fedél, 1768 (acoperiş cu mansardă), francia-kártya, 1753 (cărţi de joc), francia-kék, 1723 (un fel de stofă), francia-kemence, 1797 (cuptor franţuzesc), francia-nadrág, 1724 (pantaloni franţuzeşti), francia-posztó, 1723 (postav franţuzesc), francia-tallér, 1756 (taler franţuzesc), francia-zár, 1761 (broască franceză) etc. – vezi *Erdélyi magyar szótörténeti tár* [*Dicţionarul etimologic al lexicului maghiar din Transilvania*], vol. IV, Bucureşti, 1984, pp. 405-407).
2. Tache Papahagi, *op. cit.*, p. 564, *sub voce* „frânc" (glosă din anul 1699).
3. *Ibidem*.
4. *Ibidem*: „Frâncu s'feaţe".
5. *Cf.* alte etnonime, al căror sens a evoluat în direcţia unei trăsături negative atribuite etniei respective: „lifteni" (lituanieni) = „păgâni" (Iorgu Iordan, *op. cit.*, p. 277; Vasile Bogrea, *op. cit.*, p. 387).

în bună măsură prezenţa şi circulaţia termenului – nu pot explica însă, în exclusivitate, formarea unei atitudini şi a unei imagini valorizante, deoarece contactul este sporadic, pe o scară foarte redusă. Nici măcar în cazul aromânilor nu putem pune întregul semantism complex al etnonimului pe seama amintirii prezenţei francilor în lumea bizantină şi balcanică.

În aceste condiţii, se impune constatarea că rezerva faţă de franc şi chiar caracterul negativ al imaginii sale emblematizate în etnonim se datorează în primul rând alterităţii pronunţate care îl defineşte, şi nu unei experienţe practice negative, generată de contacte directe, care să fie conştientizată la nivel colectiv.

În accepţiunea comună şi la o privire superficială, mentalitatea tradiţională pare deschisă şi ospitalieră[1], mai ales în privinţa unor forme exterioare manifestate faţă de străini, ca indivizi izolaţi. În realitate, în planul solidarităţii colective, ea manifestă o rezervă apreciabilă faţă de străin, perceput mereu ca o ameninţare potenţială (chiar în absenţa unei experienţe negative concrete), care sporeşte cu cât acesta este mai îndepărtat, mai diferit şi mai puţin cunoscut. Lipsa de informaţie cu privire la o colectivitate străină generează spontan neîncredere, prin teama de necunoscutul pe care îl reprezintă.

Pentru imaginea francului atât de puţin întâlnit – şi care nu a făcut nici un rău conştientizat ca atare de către colectivitate – este suficientă plasarea sa într-un spaţiu de profundă alteritate şi perceperea sa va fi una plină de mefienţă. Prin spaţiul îndepărtat, apusean, din care provine, prin catolicismul pe care nu doar îl ilustrează, ci cu care este prin excelenţă identificat, ca şi prin înfăţişarea aparte care îl particularizează, el este de trei ori un străin, iar acţiunea conjugată a acestor mărci de alteritate permite delimitarea sa pronunţată atât faţă de noi, cât şi faţă de străinii aflaţi în proximitate.

1.4. *Imaginea francului în folclor*

Imaginea francezului în mentalitatea tradiţională are un suport preţios în creaţia folclorică. Problema utilizării folclorului ca sursă istorică (de fapt, mai corect spus, ca sursă *pentru* istoric) a fost şi este privită cu multă reţinere, în plan teoretic şi practic, atât de istorici, cât şi de folclorişti[2].

Deşi nu împărtăşesc această rezervă, nu voi insista totuşi în sensul căutării urmelor unor evenimente istorice concrete fixate în creaţia orală, mai ales atunci când ele aparţin

1. De fapt, această trăsătură, pe care imaginea de sine a românilor (ca şi a altor popoare, de altfel) şi-o atribuie cu obstinaţie ca un element constitutiv esenţial, este derivată din constatările unor observatori, de regulă străini (dar nu numai), care privesc din afară comunitatea tradiţională. Pentru călătorul cu o mentalitate modernă, mult mai individualistă, valorile colectiviste şi solidarităţile interumane puternice pe care le observă în lumea rurală apar, în mod eronat, ca expresie a unei deschideri faţă de umanitate, în general, când, de fapt, ele sunt concentrate asupra comunităţii.
2. Pentru problema reflectării realităţii istorice în folclor, vezi: V.I. Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, Editura Univers, Bucureşti, 1973; Paul Simionescu, *Etnoistoria. Convergenţă interdisciplinară*, Editura Academiei, Bucureşti, 1983; Nicolae Roşianu, *Eseuri despre folclor*, Editura Univers, Bucureşti, 1981, mai ales pp. 102-127: „Folclorul şi realitatea"; Mihai Pop, „Caracterul istoric al epicii populare", *Revista de etnografie şi folclor*, IX, 1964, nr. 1, pp. 5-15; Al.I. Amzulescu, *Cântecul nostru bătrânesc*, Editura Minerva, Bucureşti, 1986, pp. 1-41, 97-124, 125-165.

epocii medievale. În schimb, în cazul unei cercetări de istorie a mentalităţilor, care explorează imaginarul social ţărănesc înscris pe coordonatele duratei lungi, apelul la folclor reprezintă o cerinţă pe deplin justificată. Prin caracterul său arhaic, repetitiv, prin transmiterea unor teme şi motive marcate doar superficial de conjunctura istorică (elemente care constituie tocmai argumentele adversarilor utilizării folclorului de către istoric), creaţia orală surprinde exact dimensiunea urmărită de cercetătorul mentalităţii tradiţionale, fie el istoric sau etnolog. Pentru prejudecăţile şi stereotipurile etnice din planul psihologiei colective, folclorul reprezintă un vehicul şi un mijloc ideal de fixare.

Francii sunt prezenţi îndeosebi în creaţia populară versificată, în care stilistica oralităţii permite mai uşor conservarea unor asemenea teme, cuvinte, nume, prin intermediul elementelor motivice, al rimelor sau formulelor ritmice[1]. Întâlniţi şi în poezia cu caracter preponderent liric, mai frecventă în Transilvania, francii pot fi urmăriţi însă cu deosebire în cântecul epic eroic, bătrânesc, mai apropiat de cadrul istoric decât de cel mitic, cel puţin în comparaţie cu alte specii folclorice.

Tipurile de subiecte narative în care apare francul sunt destul de bine reprezentate cantitativ prin variante, înregistrate pe întregul spaţiu românesc[2]. Predomină ocurenţa lor sudică, datorată prezenţei mai marcate în zonă a poeziei epice, dar, în parte, şi unei activităţi de culegere mai intensă aici pentru speciile pe care le discutăm. În acelaşi timp, faptul trebuie pus în relaţie şi cu originea geografică meridională a acestui motiv. Francii figurează însă şi în variante din Sibiu, Bistriţa-Năsăud, Mureş, Crişana, Banat, culese de regulă la o dată mai timpurie, în secolul al XIX-lea. Oricum, detaliile legate de data, zona sau acurateţea filologică a transcrierii au o importanţă mai redusă în acest caz, fiind vorba, în mod clar, de balade vechi, de mare circulaţie în spaţiul folcloric românesc. Valoarea lor estetică, şlefuirea îndelungată a structurilor stilistice şi narative demonstrează acelaşi lucru, conferindu-le un loc important în tradiţia populară şi, implicit, în configurarea unor atitudini mentale de profunzime.

În balada *Trei crai*, două personaje importante, Sâla Miai şi Mezăr-Crai (în alte variante: Silade Mihai şi Zecman-Crai sau chiar Mihai Viteazul), cer să li se aducă dovezi ale bătăliei turcilor cu francii. Voinicii care încearcă, pe rând, să îndeplinească porunca vor da greş, în mod succesiv, şi, conform schemelor narative tipice ale basmului, doar ultimul (al doilea sau al treilea) va reuşi în încercarea sa, aducând ca dovadă, de regulă, „o cealma de turc şi-o mână de frânc", fiind răsplătit de iniţiatorii acţiunii, la masa domnească[3].

Spaţiul confruntării este „Muntele de Criş", dar caracteristicile sale de înălţime greu accesibilă:

1. Vezi Ovidiu Bârlea, *Poetică folclorică*, Editura Univers, Bucureşti, 1979; Adrian Fochi, *Estetica oralităţii*, Editura Minerva, Bucureşti, 1980; Ioan Pânzaru, *Cercetare de estetică a oralităţii*, Editura Univers, Bucureşti, 1989; Al.I. Amzulescu, *op. cit.*, pp. 255-280; Nicolae Roşianu, *op. cit.*, pp. 27-52: *Stereotipie şi originalitate în folclor.*
2. Vezi Al.I. Amzulescu, *Cântecul epic eroic. Tipologie şi corpus de texte poetice*, Editura Academiei, Bucureşti, 1981, subiectele narative înregistrate la nr. 14 (*Fata de frânc*) şi nr. 17 (*Trei crai*), cu variantele respective.
3. *Ibidem*, pp. 75-76 (în catalog), 298-299 (în antologie).

Crişul că urca
Şi mereu mergea
Tot din stană-n stană
Şi din piatră-n piatră[1]

mi se par proprii mai degrabă unui perimetru fabulos, specific încercărilor fantastice de acest gen, aşa că identificarea sa, pe baza hidronimului sau a unor evenimente istorice reale[2], este puţin probabilă. În schimb, în mai toate variantele, unele destul de diferite, formulele ritmice repetitive indică o bătălie navală, evocată prin elemente ca „galioane", „corăbii", „vaduri", „nisip", „vadu' Brăilii" – ceea ce ne duce cu gândul la expediţiile antiotomane apusene pe Dunăre, îndeosebi la cea din 1445 :

Unde se bat turcii,
Turcii şi cu frâncii,
Se bat în galioane,
Mult să bat cu jale,
Se bat cu nisip
Mult se bat urât ![3].

Nu vom reţine însă aici, în afară de precizarea că identificările istorice aparţin unui cercetător extrem de prudent în privinţa valorificării istoriografice a folclorului, decât ideea că balada reflectă amintirea luptelor dintre turci şi armatele apusene, desfăşurate în zona Ţărilor Române în perioada Cruciadei Târzii.

În ceea ce priveşte imaginea frâncilor, mi se pare deosebit de semnificativ faptul că eroii confruntării, atât cei care solicită intervenţia, cât şi cei care o execută, nu se implică partizan în conflictul dintre turci şi frânci. Din nici o variantă nu reiese vreo luare de poziţie faţă de conflict, atitudinea implicită fiind una de totală neutralitate. Totodată, se poate afirma că această atitudine a personajelor respective este proprie şi autorilor (performerilor) şi ascultătorilor piesei, reflectând poziţia acestora, deoarece, într-o asemenea baladă, simpatia publicului se îndreaptă spre eroii încercărilor, care le sintetizează propriile aspiraţii.

Din aceste constatări se deduce că, în mentalitatea tradiţională, turcii şi frâncii reprezintă *în egală măsură* două entităţi străine, faţă de care se manifestă acelaşi grad de rezervă, datorat alterităţii ce le defineşte[4].

---

1. *Ibidem*, p. 298.
2. Vezi la Al.I. Amzulescu, *Cântecul nostru bătrânesc*, Editura Minerva, Bucureşti, 1986, pp. 158-159, ipoteza identificării sale cu Kruševac (Cruşevăţ), locul bătăliei din anul 1454, care i-a opus pe turci lui Iancu de Hunedoara (*cf.* Camil Mureşan, *Iancu de Hunedoara*, Bucureşti, 1968, pp. 183-184).
3. Al.I. Amzulescu, *Cântecul epic eroic...*, ed. cit., p. 298. Balada *Trei crai* a beneficiat de un studiu excelent al acestuia : „Comentarii pe urmele unui vechi cântec bătrânesc : Trei crai", în Al.I. Amzulescu, *Cântecul nostru bătrânesc...*, ed. cit., pp. 125-165, model de valorificare istoriografică a folclorului. Îndeosebi paralela Szilágyi Mihály (cumnatul lui Iancu de Hunedoara) – Silade Mihai, avansată de autor, mi se pare foarte convingătoare.
4. O atitudine similară, în aceeaşi epocă, ne relevă şi tradiţia cronicărească, exprimată prin poziţia ambiguă a lui Vlad Dracul în confruntările din acei ani. Desigur, nu este vorba de o relaţie directă între cele două elemente, dar situaţia voievodului muntean, prins între pericolul

La prima vedere, imaginea turcilor ar trebui să aibă trăsături negative mult mai puternice, în comparaţie cu cea a francilor, din cauza experienţei concrete a unor contacte ostile, conştientizate la nivel colectiv. Şi totuşi, atitudinea simbolică manifestată este sensibil aceeaşi, deoarece trăsăturile de străin, de „diferit" ale francului sunt suficiente pentru a genera o atitudine de rezervă identică. Nu se observă, aşa cum am fi tentaţi să credem, nici o tendinţă de părtinire a taberei creştine, nici o alianţă simbolică, motivată fie pragmatic, prin nevoia combaterii inamicului turc, fie în sensul afirmării unor solidarităţi comune cu francii, pe linia unor afinităţi religioase. Francii catolici par să fie plasaţi pe aceeaşi treaptă cu turcii păgâni şi din punctul de vedere al alterităţii religioase, fiind percepuţi în egală măsură ca străini în raport cu ortodoxismul autohton. Numai aşa se explică absenţa unei implicări, la nivel de simbol şi atitudine, în conflictul dintre cei doi. Îndemnul adresat voinicului la plecare:

D-acolo să ia
O cealma de turc
Şi-o mână de franc
Şi-o foaie de tisă
Tot pentru credinţă
Vedea-o-aş aprinsă ! [1]

nu trebuie să deruteze. Sintagma „tot pentru credinţă" se referă aici la obligaţia eroilor de a aduce o dovadă a faptei lor şi nu are sensul de „lege", de solidaritate religioasă, pe care îl prezintă în textele cu o limbă mai evoluată.

Mai mult decât atât, într-una din variante, atitudinea de rezervă manifestată în mod egal în raport cu cele două părţi merge până la intrarea în conflict deschis cu acestea. Turcii şi francii sunt trataţi deopotrivă ca adversari de către eroul indiferent la conflictul dintre cei doi:

În vadu' Brăilii
Stă Nae tânăr călare,
Şade-n apă până-n sapă

otoman şi dificultăţile pe care le are cu „aliatul" creştin (va fi executat în 1447 de trupele trimise de Iancu de Hunedoara), este oarecum analoagă celei din baladă (vezi Ilie Minea, *Vlad Dracul şi vremea sa*, Iaşi, 1928, şi P.P. Panaitescu, N. Stoicescu, „La participation des Roumains à la bataille de Varna (1444)", *Revue Roumaine d'Histoire*, IV, 1965, nr. 2, pp. 221-231). Imaginea creată la nivelul tradiţiei culte, la fel ca şi cea folclorică subliniază caracterul specific, distinct, al poziţiei româneşti faţă de conflictele dintre turci şi apuseni. Atitudinea de rezervă, atribuită lui Mircea la Nicopole, lui Vlad Dracul sau Iancu de Hunedoara la Varna şi justificată de tradiţia cărturărească, scoate în evidenţă această poziţie de neimplicare. Iniţiativele apusenilor sunt privite cu neîncredere, chiar cu un anumit aer de superioritate, de înţelepciune provenită din experienţa specifică unui orizont propriu, la care apusenii nu ar avea acces. Ca şi în cazul nivelului folcloric, este vorba, în mod evident, de o percepţie care atribuie semnificaţii ideologice deformante unor evenimente istorice, percepţie pe care se vor clădi însă ulterior componente esenţiale ale imaginarului social modern românesc, mergând până la istoriografia romantică şi la Eminescu.

1. Al.I. Amzulescu, *Cântecul epic eroic...*, loc. cit.

Şi-n podmol până-n picior
Şi-n sânge până-n chişiţă
Şi se razmă în suliţă
Şi se bate tot cu turcii,
Tot cu turcii şi cu frâncii,
Să dea turcii vadur'le
Şi frâncii corăbiile[1].

Plasarea turcilor (pentru care există o experienţă istorică negativă) deopotrivă cu apusenii, mult mai puţin cunoscuţi în acest sens, într-un spaţiu comun de ostilitate se poate explica, desigur, şi prin perceperea lor similară, ca izvoare de pericol concret, în calitate de subiecţi ai unor confruntări militare cu efecte devastatoare pentru comunitatea tradiţională, indiferent de caracterul mai familiar sau mai îndepărtat al flamurii sub care se desfăşoară. Totuşi, raritatea contactului direct cu frâncii, mai ales în epoca genezei acestor motive, pledează îndeosebi pentru conştientizarea alterităţii religioase şi de civilizaţie pe care ei o reprezintă, ca principal factor generator al unei imagini şi atitudini negative.

Semnificativă din acest punct de vedere este şi poziţia pe care o ocupă „lătinul" în anumite formule ritmice, care, prin caracterul lor repetitiv, îi proiectează imaginea în stereotip. Cu toată slaba sa prezenţă istorică negativă, în comparaţie cu cea a turcilor şi tătarilor, el apare alături de ceilalţi invadatori, prins în aceeaşi caracterizare ostilă : fata scăpată din robia turcească se plânge

Că cur' turcii ca şi spurcii
Şi tătarii ca ogarii
Şi lătânii ca şi cânii
Şi pe noi de n-or ajunge,
Pe mine m-or d-omorî
Şi pe tine te-or robi ![2].

Această baladă bănăţeană surprinde atât ostilitatea faţă de lătinul perceput ca străin sub raport religios, „păgân" la fel ca tătarul şi turcul, cât şi adversitatea faţă de incursiunile militare otomane şi austriece, cu consecinţe negative resimţite în mod egal, mai ales aici, în Banat[3].

Totuşi, nota de alteritate religioasă care îl particularizează pe lătin, indiferent de calitatea sa de militar şi invadator, rămâne bine delimitată. Mai ales atunci când el apare

1. Al.I. Amzulescu, *Cântecul nostru bătrânesc...*, ed. cit., p. 20.
2. Al.I. Amzulescu, *Cântecul epic eroic...*, ed. cit., p. 434 (subiectul narativ nr. 62 : „Sora şi fratele", în catalog la p. 104).
3. O analiză a imaginii negative a celor două entităţi, prezentă în această epocă şi la nivel cult, la Al. Duţu, „Imaginea neamţului şi a turcului după asediul Vienei", în volumul său *Călătorii, imagini, constante*, Editura Univers, Bucureşti, 1985, pp. 102-117. La nivel popular, mi se pare ilustrativă atitudinea surprinsă de Nicolae Stoica de Haţeg, *Cronica Banatului*, ediţie îngrijită de Damaschin Mioc, Editura Facla, Timişoara, 1981, p. 184 ; acesta se referă la bănăţenii care, în timpul incursiunii turceşti din 1738, îi ajută pe otomani, blocând armatele austriecilor („urâta faptă a rumânilor") : „şi într-alte sate, juca, cânta : «ţine, Doamne, tot aşa, nici cu turcu', nici cu neamţu' ! ţine, Doamne, tot aşa ! »".

ca un individ oarecare, în situaţii incompatibile cu postura de ocupant militar, aceste trăsături sunt puternic scoase în relief pentru a-l caracteriza, definind un veritabil clişeu :

Lectinu' bogatî
Savai câinele-al spurcatî,
Nici în cruce botezat! [1].

Acest clişeu este cu atât mai semnificativ pentru o heteroimagine de bază, conştientizată la nivel colectiv în raport cu imaginea de sine, cu cât provine din Oltenia, unde nu avem o tendinţă anti-„lătin" alimentată de disputa confesională elitară sau de prezenţa unui grup etnic concurenţial.

Este vorba aşadar de un stereotip popular elementar, prin care conştiinţa colectivă a comunităţii tradiţionale se delimitează de celălalt. Francul se asociază şi el acestei imagini, situându-se, în privinţa alterităţii religioase, pe acelaşi plan cu lătinul şi chiar cu tătarul şi turcul[2].

O definire foarte sugestivă a imaginii francului în mentalitatea populară o oferă balada „Fata de frânc"[3], un subiect narativ care îl fixează cu adevărat pe frânc în folclor, conferindu-i un loc şi un profil distincte. Circulaţia variantelor acreditează *fata de frânc* ca un element motivic aparte în cântecul epic eroic românesc[4], ceea ce spune mult despre ponderea acestei imagini etnice în imaginarul social ţărănesc.

În pofida plasării francului într-un spaţiu mai familiar, prin fata sa, care devine obiect al proiectelor matrimoniale ale voinicului (situaţie aptă să genereze, de regulă, atitudini pozitive), balada confirmă caracterul străin, îndepărtat, chiar ciudat, a tot ceea ce ţine de frânc şi de lumea acestuia. Încă de la început, în mod semnificativ pentru condiţia sa, aşa cum am conturat-o până aici, fata de frânc e o apariţie incertă, în plan temporal şi în ceea ce priveşte originea sa, extrem de nebuloasă, chiar şi pentru atmosfera fabuloasă a unei balade fantastice :

Cea fată de frânc
Vechie, de demult,
Făcută c-un turc[5].

Ea îi cere voinicului peţitor să îi împlinească trei dorinţe absurde : să îi aducă apă din puţ săpat în vârf de munte ; struguri din vie sădită pe mare ; în fine, luna şi luceferii de pe cer. Voinicul împlineşte primele probe cu ajutorul calului năzdrăvan, dar, la sfârşit,

1. Al.I. Amzulescu, *op. cit.*, p. 293.
2. Pentru apusul Europei, Jacques Le Goff, *Civilizaţia Occidentului medieval*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970, identifică o serie de cercuri succesive de alteritate, în care sunt situaţi, pe rând, schismaticii, mongolii, musulmanii şi evreii, într-o ierarhie a alterităţii. Este adevărat însă că analiza sa se aplică mai ales unor percepţii de la nivel elitar, savant, difuzate eventual spre lumea rurală.
3. Al.I. Amzulescu, *op. cit.*, pp. 289-292 : „Cea fată de frânc" (în antologie) ; p. 72, poziţia nr. 14 în catalogul subiectelor narative.
4. *Ibidem*, p. 198, poziţia nr. 102 în „Motiv-Index" (inventarul alfabetic de momente funcţionale şi elemente motivice relevante, narative şi descriptive).
5. *Ibidem*, p. 289.

la sfatul acestuia, o ucide prin săgetare sau, în alte variante, îi „împuşcă ochii", în locul luceferilor solicitaţi, într-un final cinic şi atroce pentru noi:

Puşca zloboza,
Ochii-i împuşca,
În poală că-i cădea.
– Na, doi luceferei,
Joacă-te cu ei! [1].

Atmosfera şi elementele naraţiunii sunt tipice pentru basm sau balada fantastică, îndepărtate de morala curentă datorită caracterului mitic, primordial şi exemplar, al semnificaţiilor pe care le încifrează. Prezintă însă un interes particular pentru subiectul nostru faptul că factorul chemat să personifice această situaţie, cât se poate de normală în logica basmului, dar stranie şi nefirească dacă o raportăm la comportamentul comun, este fata de frânc.

În imaginarul ţărănesc, frâncul poate oferi, ca personaj de basm, doza necesară de straniu, absurd, chiar malefic, pe care o presupune conduita asumată. În plan simbolic, pe linia relaţiei dintre frânc şi comunitatea tradiţională, mi se pare deosebit de importantă semnificaţia eşecului matrimonial al voinicului, a imposibilităţii înrudirii acestuia cu frâncul. Cererile absurde ale fetei semnifică barierele de netrecut (şi care nu trebuie să fie trecute) dintre cei doi, diferenţa dintre două lumi atât de deosebite, tentativa de depăşire a acestor obstacole generând de fapt drama care consfinţeşte imposibilitatea relaţiei.

Evident, acest nucleu de semnificaţii este unul ancestral, iar balada nu a fost creată pentru a emblematiza relaţia dintre frânc şi comunitatea tradiţională. Dar faptul că, pentru a ilustra asemenea aspecte, incluzând ideea distanţei, a diferenţei, a relaţiei indezirabile, a fost ales ca un suport posibil frâncul demonstrează existenţa unei imagini şi a unei atitudini faţă de acesta, în acord cu trăsăturile care i se atribuie în baladă.

Acelaşi aspect al alterităţii, conferit de dificultăţile înrudirii cu frâncul, apare şi în cazul lătinului, într-un alt subiect narativ, ilustrat de balada „Letinul bogat". Având o circulaţie impresionantă, acest subiect narativ e atestat prin zeci de variante[2]. Se remarcă elemente motivice şi momente funcţionale similare cu cele prezente în balada analizată anterior, sesizându-se chiar unele contaminări, cum este cazul „fetei de frânc", prezentă aici ca fiică a „letinului bogat".

De data aceasta este vorba despre o nuntă, organizată, fireşte, la curtea socrului, letinul bogat şi spurcat, „nici în cruce botezat". Mirele şi naşul său sunt doi domni (Iancu-vodă, Mignea-vodă şi diverşi alţii în diferite variante). Socrul zăvorăşte porţile în faţa nuntaşilor, pretinde mirelui să-i împlinească o serie de cereri foarte dificile, punând mereu noi piedici în faţa acestuia, pe care le rezolvă de fapt naşul (sau mirele cu ajutorul consistent al naşului). În cele din urmă, isteţimea şi determinarea naşului, care recurge inclusiv la ameninţarea miresei cu sabia, ies triumfătoare şi nunta porneşte cu toată veselia, deşi mirele va muri şi va fi înlocuit cu mezinul naşului, fapt care nu prea impresionează pe nimeni:

1. *Ibidem*, p. 292.
2. *Ibidem*, pp. 292-296 (în antologie); pp. 72-74, poziţia nr. 15 în catalogul de subiecte narative.

Pe de-o parte că nuntea
Şi pe alta mormânta[1].

La fel ca şi în cazul fetei de frânc, ideea dificultăţilor ridicate în calea căsătoriei cu fata letinului reprezintă, practic, o manieră simbolică de a formula interdicţia sau, mai corect spus, nu de a o pronunţa, ci de a o justifica în plan simbolic, prin mit, prin invocarea exemplului negativ al unei experienţe mitice, primordiale. Astfel, tema nunţii dificile cu fata de frânc sau de letin ilustrează o componentă esenţială a imaginii etnice, a prejudecăţii şi discriminării asumate faţă de frânc, anume atitudinea faţă de ideea înrudirii cu acesta şi faţă de acceptarea sa în familie. La fel ca şi în cazul altor străini, intrarea frâncului în comunitatea tradiţională prin căsătorie pare a fi plasată sub o interdicţie categorică[2]; mai mult, încălcarea acesteia atrage nenorocirea, simbolizată prin moartea unuia dintre parteneri.

Semnificativ este şi faptul că motivul fetei de lătin ilustrează tot această idee şi atunci când apare în alte subiecte narative, cum ar fi cazul unor balade din ciclul Novăceştilor[3]. Personajul este acum mai concret încadrat geografic, fiind vorba de fata de latin din Buda sau din „Dodrin" (rataşabil tot zonei Dunării Mijlocii; vezi, de exemplu, forma toponimică „Dobriţin"), fapt care poate fi pus în legătură cu circulaţia preponderent bănăţeană a respectivelor cântece epice. Totodată, din descrierea spaţiului de rezidenţă a fetei, străin prin excelenţă, se degajă o notă de alteritate suplimentară, rezultată din caracterul de civilizaţie urbană al acestuia:

Numai eu am auzit
D-un oraş mare, -n Dodrin,
Acolo-i o fată de lătâni,

fată care are şi slujnică, pe care o mână „la piaţ, la cumpărat"[4]. Persistă însă şi în aceste cazuri incertitudinea de natură temporală, care conotează timpul mitic:

La cea fată de latini,
De latinii cei bătrâni[5].

Gruia lui Novac pleacă pentru a şi-o face soţie, trebuind să înfrunte în acest scop diferite dificultăţi legate de răpirea acesteia. Episodul răpirii se leagă de necesitatea scoaterii fetei din spaţiul de alteritate căruia îi aparţine, element ilustrat de *fuga* lui Gruia. Acasă însă, cununia este oprită în chip miraculos:

Biserica tremura,
Icoanele lăcrima,

1. *Ibidem*, p. 296.
2. Pentru interdicţia matrimonială pe considerente etnice, vezi Vladimir Trebici, Ion Ghinoiu, *Demografie şi etnografie*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, pp. 242-243.
3. Al.I. Amzulescu, *op. cit.*, pp. 349-351: „Însurătoarea lui Gruia al lui Novac" şi „Gruia lui Novac" (în antologie); p. 84, poziţia nr. 29, tip III: „Fata din Dodrin" şi tip IV: „Fata de latin din Buda" (în catalogul de subiecte narative).
4. *Ibidem*, p. 349.
5. *Ibidem*, p. 350.

Maica Mărie zicea:
– Preotule, blăstămate,
Nu cununa sor' cu frate[1],

dovedindu-se că fata este sora lui Gruia.

Şi în acest caz, unul dintre sensurile primare ale baladei relevă rădăcinile ei ancestrale, prin tema interdicţiei incestului[2]. Dar, încă o dată, alegerea relaţiei dintre fata de latin şi eroul pozitiv al baladei pentru ilustrarea unei căsătorii dificile, sau chiar imposibile, implică, la un alt nivel de semnificaţii, şi conturarea unei imagini şi atitudini faţă de frânc ori latin.

Oprindu-ne aici, să recapitulăm, în concluzie, datele acestei imagini prinse în creaţia folclorică. Frâncul este în primul rând un străin, bine individualizat în respectiva calitate, întâlnit în confruntările sale cu turcii, deci în postură de combatant militar, de ostaş, cu tot ceea ce implică acest lucru: bătălie, vărsare de sânge, invazie sau ocupaţie. Îl identifică foarte bine în mentalitatea populară faptul că nu există o diferenţă semnificativă între atitudinea faţă de el şi faţă de turcul prea bine cunoscut în mod concret. În plan simbolic, ambii pot fi consideraţi de către comunitatea tradiţională, în egală măsură, ca adversari. Amândoi sunt întâlniţi în calitate de ostaşi străini, amândoi sunt fără de lege, chiar păgâni, spurcaţi, „făr' de cruce" (frâncul mai ales, prin contaminare cu lătinul). Confuzia şi suprapunerea pot fi totale, ca în cazul „fetei de frânc, făcută cu-n turc".

Atitudinea implicită, generată de o asemenea imagine negativă prezentă în mentalitatea ţărănească, este, evident, una de rezervă ostilă. La nivelul expresiei simbolice, relaţiile dintre cele două entităţi sunt considerate periculoase, lucru ce legitimează chiar existenţa unei interdicţii referitoare la legăturile mai apropiate.

1.5. *Răul „francez": frâncul şi sifilisul*

Toate aceste aspecte ale imaginii francezului analizate până aici, fixate în semantica etnonimului şi în folclor, îşi au originile, după cum am încercat să demonstrez, în perioada medievală. Stereotipurile populare astfel formulate şi transmise în timp, pe durată lungă, prin intermediul instrumentului lingvistic şi al creaţiei folclorice, sunt pe deplin funcţionale la începutul epocii moderne. Pe parcursul secolelor XVII-XVIII, aşadar într-o perioadă de premodernitate sau de modernitate timpurie în spaţiul românesc[3],

1. *Ibidem*.
2. Ilustrată, de exemplu, de cunoscuta piesă folclorică „Soarele şi luna". Pentru interdicţia incestului, vezi şi Vladimir Trebici, Ion Ghinoiu, *op. cit.*, pp. 237-238.
3. Necesitatea revizuirii periodizării istoriei României se impune nu doar din nevoia firească a sincronizării ei cu istoria generală, ci şi din raţiuni ţinând de însăşi substanţa epocilor istorice. Indiferent de criteriul de la care plecăm în această periodizare – fie el economic, evenimenţial, cultural sau de mentalitate –, este limpede că secolele XVII-XVIII (poate chiar a doua jumătate a veacului al XVI-lea) reprezintă în mod cert altceva în istoria spaţiului românesc, în raport cu lumea medievală desfăşurată anterior, ceea ce ar justifica rataşarea lor la o epocă de premodernitate. În acelaşi timp, s-ar putea spune, ele diferă cel puţin tot atât de evident de secolul al XIX-lea, lucru ce le-ar îndepărta de modernitate. De fapt, de aici nu rezultă altceva decât o situaţie perfect concordantă cu periodizarea istoriei generale, în care Vechiul Regim sau epoca

ele se evidenţiază şi mai puternic, prin lărgirea informaţiei şi a orizontului geografic şi mental, prin asocierea unor noi conotaţii, care vin, de obicei, să le fortifice pe cele deja existente.

Aşa este cazul asocierii imaginii francezului cu sifilisul, asociere operată la nivelul terminologiei populare a maladiei. Ea se întâlneşte, probabil, încă din secolul al XVII-lea, fiind atestată, de exemplu, la Neculce, în forma „frenţe", termen care derivă din maghiarul „franc"[1]. În limba maghiară, asocierea dintre francez şi lues este extrem de evidentă, în paralela „Francia (*-ország*)", „francia" (= Franţa, francez) - „franc" (= lues), „francus", „francos" (= sifilitic)[2]. Termenii sunt atestaţi extrem de timpuriu în lexicul maghiar din Transilvania: *franczus* în 1628 şi, la secui, chiar în 1584, în expresia *francus kuruak* (*francus kurva*), atestări care continuă apoi în 1633, 1683, 1693 etc.[3], ceea ce reflectă şi răspândirea timpurie a maladiei. De asemenea, circulaţia intensă a termenului la nivelul limbii populare este atestată de preluarea sa în imprecaţii des folosite, până în ziua de astăzi. Ca urmare a acestei situaţii, cuvântul pătrunde în limba română mai ales în Transilvania, atât ca denumire a bolii, cât şi ca element des întâlnit în injurii şi în limbajul trivial.

Originea acestei asocieri semantice între denominaţia sifilisului şi francez sau, mai corect spus, între denominaţia sifilisului şi un anumit grup etnic, poate fi plasată în Europa Apuseană. În secolul al XVI-lea, boala este numită „rău spaniol" la italieni, „rău napolitan" la francezi, „rău francez" în nordul Europei[4], iar de aici va trece, probabil, în spaţiul germanic şi maghiar. Pe de o parte, se poate aprecia că aceste denumiri jalonează pur şi simplu traiectul geografic al răspândirii flagelului, de la spanioli şi italieni la francezi şi apoi mai departe, în nordul şi centrul continentului. Pe de altă parte însă, ele servesc ca element de susţinere pentru clasicele stereotipuri populare[5], care îşi găsesc un nou mod de expresie prin atribuirea răului unui grup etnic străin sau faţă de care există resentimente.

Pentru imaginea francezului (cu trimitere, de data aceasta, direct la românii din Transilvania în perioada de început a modernităţii), faptul are o serie de semnificaţii

---

modernă, care încep în secolul al XVI-lea, se delimitează de o perioadă contemporană ce debutează odată cu secolul al XIX-lea. Pentru istoria României, problema este de a pune în lumină trăsăturile definitorii ale secolelor XVII-XVIII, care să contureze specificul acestei epoci istorice, intercalată între perioada medievală şi un secol al XIX-lea ale cărui evoluţii politice şi ideologice se prelungesc vizibil în cel următor. Altfel, singurele motivaţii „de rezistenţă" ale actualei periodizări rămân tot trecerea de la feudalism la capitalism pentru începutul secolului al XIX-lea şi de la capitalism la socialism în secolul XX, urmând ca din 1989 să ne întoarcem, probabil, la epoca modernă. O delimitare a specificului epocii dintre 1550 şi 1800, din punctul de vedere al orizontului imaginii, la Răzvan Theodorescu, *Civilizaţia românilor între medieval şi modern*, vol. I-II, Editura Meridiane, Bucureşti, 1987.

1. DA, tom. II, part. I, p. 174, *sub voce* „frenţe". Alte forme: frenţă, frenţie, freanţ, sfreanţ, sfrenţie, sfrinţie, sfrenţe, frenţuş etc. Apare în *Carte românească de învăţătură*, Iaşi, 1646, p. 129, sub forma adjectivală „frenţit".
2. *Erdélyi magyar szótörténeti tár*, vol. IV, Bucureşti, 1984, pp. 404, 407-408.
3. *Ibidem*, pp. 407-408, *sub voce* „francos", „francu", „francus".
4. Jean Meyer, *L'Europe des Lumières*, Éditions Horvath, Le Coteau, 1989, p. 61.
5. Opinie împărtăşită de Jean Meyer, *ibidem*.

aparte. Asocierea acestei boli necunoscute, străine, care pătrunde acum în comunitatea tradiţională, cu o entitate etnică şi de civilizaţie apuseană acreditează o idee de mare viitor (vehiculată astăzi), aceea *a răului care vine din Vest*, a pericolelor ascunse pe care le implică relaţiile şi contactul cu apusenii. De asemenea, se prefigurează o imagine a francezului în care viciul şi lejeritatea moravurilor ocupă un loc important şi care prelungeşte îndeosebi stereotipiile viziunii germanilor asupra vecinilor lor[1], extinse apoi până în Transilvania, la maghiari, ca şi la români.

Deşi am văzut că, etimologic, expresia este preluată de la maghiari şi de la germani, ea se leagă însă foarte strâns de o realitate concretă care îi justifică sensul şi îi acreditează circulaţia. Războaiele ce traversează Transilvania în secolele XVI-XVIII şi în care ostaşul străin, apusean, este puternic implicat, sunt legate, în mentalitatea populară, alături de celelalte calamităţi, şi de răspândirea sifilisului, resimţit ca o consecinţă directă (şi persistentă) a campaniilor militare[2]. Această relaţie cvasisinonimică dintre frânc, ostaşul străin apusean, boli necunoscute, rău „francez", viciu, ansamblul nenorocirilor provocate de războaie explică, de fapt, asocierea semantică dintre o denominaţie etnoculturală şi termenul folosit pentru sifilis, ca şi cristalizarea unei imagini etnice şi a unor stereotipii populare rezultate de aici.

În acelaşi timp, se remarcă faptul că aceste elemente se suprapun şi rezonează foarte bine cu imaginea francului fixată în semantica etnonimului şi în folclor, o sferă de expresie la nivelul căreia confruntările militare, necunoscutul, pericolele pe care le presupun relaţiile reciproce, rezerva ostilă, răul chiar se numărau, de asemenea, printre trăsăturile atribuite francezului, ca şi printre atitudinile asumate faţă de acesta.

1.6. *Lărgirea cunoaşterii la începutul epocii moderne*

Pe fundalul unei atari imagini sedimentate în mentalitatea tradiţională, vin să se desfăşoare contactele mult mai ample amorsate la începutul epocii moderne, îndeosebi cu începere din secolul al XVIII-lea. În prelungirea realităţilor anterioare, ele se manifestă mai ales prin mijlocirea campaniilor militare. Implicarea soldaţilor români ardeleni în războaiele purtate de Imperiul Habsburgic, cantonarea lor în garnizoane îndepărtate îi pun adeseori în contact cu realităţi din apusul Europei, lărgindu-le orizontul geografic şi de informaţie. Fenomenele au loc pe o scară largă şi, chiar dacă sursele ne transmit puţine în acest sens, nu putem să nu ne gândim la manifestarea unui proces de conştientizare colectivă a acestor experienţe. Acest proces se datorează atât prezenţei comune, la o anumită dată, a unei mase oarecare de ţărani ardeleni, cu un profil mental omogen, în cutare garnizoană sau regiment, cât şi comunicării cu cei de acasă, relatărilor făcute, fără îndoială, la

1. Vezi, pentru această epocă, asemenea reacţii şi resentimente la Christian Thomasius, „Discurs asupra imitării francezilor (1687)", *apud* Louis Réau, *L'Europe française au siècle des Lumières*, Albin Michel, Paris, 1951, p. 3.
2. Săpăturile arheologice din perimetrul comunei Remetea Mare, judeţul Timiş (campaniile 1980-1990, conduse de Florin Medeleţ şi Alexandru Rădulescu), au dezvelit un cimitir eşalonat pe perioada secolelor XVI-XVII, în care un mare număr de schelete prezentau excrescenţele osoase specifice acţiunii sifilisului, punând în evidenţă un veritabil focar endemic al bolii în satul respectiv (informaţie din partea prietenilor arheologi Florin Gogâltan şi Aurel Rustoiu, participanţi la săpături).

întoarcere, cu privire la cele trăite şi văzute printre străini. O întreagă experienţă de alteritate, care se transmite într-un fel oarecare, mediată şi deformată de relatări, în direcţia satului ardelean.

Ne lipsesc consemnările scrise ale unor asemenea experienţe, iar prezenţa ostaşilor români în campaniile din Apus nu transpare, în această situaţie, decât din elemente extrem de disparate. În anul 1749, în exilul său roman, episcopul Inochentie Micu întâlneşte asemenea ostaşi transilvăneni refugiaţi în Cetatea Eternă ca dezertori, dar, poate, şi ca foşti prizonieri, veniţi „din Parma, Piacenza, Genova, Neapole, Spania şi din alte părţi"[1].

Din amintiri de familie, Moise Nicoară relatează la fel, despre prezenţe româneşti în Franţa şi Spania de-a lungul secolului al XVIII-lea[2]. Nicolae Stoica de Haţeg consemnează participarea bănăţenilor la toate campaniile importante ale Imperiului din veacul al XVIII-lea, de la Războiul de Succesiune la Tronul Poloniei (1733-1738), când

> militarii horvaţi, slavoni, murăşăni, tiseăni, în nume haiduţii, cu căpeneăge roşii, în Italia asupra lui Carol al Spaniilor[3] marsără, şi asupra franţozilor,

la Războiul pentru Succesiunea Austriacă (1740-1748 : „în oaste pe Baeru [Bavaria] s-au dus") şi la Războiul de Şapte Ani (1756-1763)[4].

Totodată, se înregistrează tot mai frecvent şi prezenţe în sens invers, francezi şi apuseni, în general, care călătoresc sau chiar rămân în Transilvania. Nu este vorba numai de militari, generali, înalţi funcţionari imperiali sau alte apariţii izolate spectaculoase (cazurile unui Eugeniu de Savoia sau Claude Florimond Mercy d'Argenteau[5]), ci mai ales de colonizările din Banat, care implantează inclusiv vorbitori de limbă franceză în proximitatea satului românesc[6]. La 1837, un călător francez, baronul d'Haussez, auzea încă vorbindu-se, pe Mureş şi Bega, „un *patois* amestecat cu nemţeşte şi sârbeşte"[7], ceea ce arată o persistenţă lingvistică remarcabilă. Chiar o prezenţă izolată, cum este cea a „doi franţozi inginiri", care construiesc, la 1740, un apeduct pe valea Cernei, lasă o amintire profundă în zonă, după cum atestă tot cronica lui Stoica de Haţeg[8].

În general, secolul al XVIII-lea aduce o lărgire considerabilă a informaţiei referitoare la realităţile franceze, vehiculată inclusiv în direcţia lumii rurale, prin circulaţia mai

1. I. Dumitriu-Snagov, *Românii în arhivele Romei (secolul XVIII)*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1973, pp. 168-171.
2. Cornelia Bodea, *Moise Nicoară (1784-1861) şi rolul său în lupta de emancipare naţional-religioasă a românilor din Banat şi Crişana*, Arad, 1943, p. 14.
3. De fapt, viitorul Carol al III-lea al Spaniei (1716-1759-1788), fiul lui Filip al V-lea şi al Elisabetei Farnese, era la acea dată (1737) rege al Neapolelui (1735-1759).
4. Nicolae Stoica de Haţeg, *op. cit.*, pp. 172, 185, 192-195.
5. Francesco Griselini, *Încercare de istorie politică şi naturală a Banatului Timişoarei*, Editura Facla, Timişoara, 1984, pp. 126 *sqq.*
6. *Ibidem*, p. 150. Pentru colonizări, vezi A. Ţintă, *Colonizările habsburgice în Banat (1716-1740)*, Editura Facla, Timişoara, 1972 ; Ilie Ghenadie, „Colonizările în Banat în secolele XVIII-XIX", *Analele Banatului*, III, 1930 ; Nicolae Bocşan, *Contribuţii la istoria iluminismului românesc*, Timişoara, 1986, pp. 20-21, 24, 38-39.
7. Nicolae Iorga, *Istoria românilor prin călători*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1981, pp. 521-522.
8. Nicolae Stoica de Haţeg, *op. cit.*, pp. 182-183.

intensă a oamenilor, a mărfurilor, a unor elemente de civilizaţie, fapt care creează premisele nuanţării imaginii unui francez până atunci prea puţin întâlnit.

*
* *

Cumpăna secolelor XVIII-XIX aduce mutaţii profunde atât la nivelul imaginii francezului, cât şi în privinţa mentalităţii tradiţionale, în general. Pe de o parte, se înregistrează, inclusiv la nivel rural, un contact masiv cu realităţile şi ideile franceze, datorat campaniilor lui Napoleon şi manifestat prin participarea soldaţilor ardeleni în războaie, dar mai ales prin propaganda oficială antifranceză. Pe de altă parte, aceste fenomene se înscriu în procesul general de transformare a sensibilităţilor tradiţionale sub impactul tot mai puternic al mentalităţii şi culturii moderne care se difuzează, începând cu Epoca Luminilor, spre satul ardelean. Noile imagini ale *celuilalt* se vor cristaliza îndeosebi la nivelul unei culturi naţionale în proces de formare, la nivelul unui imaginar social de tip modern, care se întrupează treptat într-o opinie publică, dislocând lent vechile modalităţi de autodefinire ale comunităţii tradiţionale. Totuşi, stereotipurile populare ale acesteia se vor prelungi în noile elaborate şi imagini, pe coordonatele psihologiei colective, de masă, mentalitatea tradiţională încorporându-se în percepţiile şi prejudecăţile moderne şi supravieţuind, de fapt, adeseori, până azi.

2. Franţa şi ţăranii ardeleni: propagandă oficială şi mentalitate populară

Sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui următor reprezintă o perioadă de contacte intense între românii din Transilvania şi realităţile franceze. Ele s-au manifestat prin ecourile Revoluţiei şi mai ales ale războaielor napoleoniene. Impactul acestui moment asupra imaginii francezului, în mod incontestabil foarte puternic, este deosebit de complex, chiar contradictoriu ca sens. Dacă, pe de o parte, sporul masiv de informaţie cu privire la Franţa şi la francezi, vehiculat până în lumea ţărănească, acţionează în sensul scoaterii acestora din spaţiul de profundă alteritate în care se găseau, apropiindu-i de români, pe de altă parte însă, postura de adversari pe câmpurile de bătălie şi mai ales propaganda austriacă antifranceză (elemente care vin pe terenul fertil al stereotipiilor defavorabile deja existente[1]) vor acţiona tot în direcţia modelării unei imagini şi atitudini negative.

Putem identifica trei modalităţi mai importante prin intermediul cărora mentalitatea populară receptează mesaje care vin din direcţia Franţei şi a francezilor: a) ecourile cu caracter social ale Revoluţiei[2]; b) contactul direct cu soldaţii francezi, mijlocit de

1. Pentru imaginea negativă a francezului în mentalitatea românească populară, medievală şi premodernă, vezi capitolul anterior, „Imaginea francezului în mentalitatea ţărănească medievală".
2. Din bibliografia extrem de vastă a problemei, trebuie reţinută contribuţia monografică a lui Szabó Nicolae, *Influenţa Revoluţiei Franceze de la 1789 asupra luptelor politice, sociale şi naţionale din Transilvania (1789-1815)*, teză de doctorat, Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca, 1993; de asemenea, Ioan Sabău, „Problema influenţei primei revoluţii burgheze din Franţa asupra agitaţiilor ţărăneşti din Transilvania din anul 1790", *Anuarul Institutului de*

campaniile militare[1]; c) informaţia oficială difuzată de autorităţi în direcţia satului ardelean, aspect care mi se pare cel mai important nu numai sub raportul surselor existente, ci şi al influenţei sale reale – motiv pentru care el va constitui subiectul rândurilor care urmează[2].

În ceea ce priveşte primul element pe care l-am menţionat, în pofida precarităţii surselor de natură să-l ilustreze, nu se poate susţine absenţa oricărei legături între evenimentele din Franţa şi agitaţiile ţărăneşti din Transilvania anilor 1790-1791. Revoluţia era cunoscută la nivel elitar[3], iar de aici se puteau scurge unele informaţii, în mod deliberat sau involuntar, inclusiv în direcţia satului românesc, pe fondul agitaţiei politice generale existente în imperiu şi principat.

Totuşi, ele nu mi se par de natură să genereze, la nivel ţărănesc, vreo atitudine sau imagine mai semnificative vizavi de realităţile franceze, în afara unui vag sentiment al dezordinii sociale provenite dintr-o direcţie apuseană. Acest sentiment se dezvolta însă pe fondul percepţiilor ţărăneşti anterioare, faţă de politica socială iosefină, sau al celor recente, faţă de restituţionalismul nobiliar. „Rumorile" ţărăneşti din anii respectivi, după cum a arătat Gheorghe Gorun, se datorau în primul rând şocului provocat în întreaga Europă Centrală de moartea împăratului Iosif al II-lea, de consecinţele acestui eveniment[4].

Teza transmiterii unui mesaj social de provenienţă franceză în direcţia ţărănimii – prin emisari francezi, lideri iacobini, elite locale sau chiar agenţi guvernamentali (cum

Istorie din Cluj, I-II, 1958-1959; Andrei Magyari, „Ecouri sociale ale Revoluţiei Franceze în Transilvania", *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai"*, Historia, XXV, 1980, fasc. 1.

1. Vezi Ioan Georgescu, „Les prisonniers français dans les camps du sud-est de l'Europe au temps des guerres de l'Autriche avec la France", *Revue Roumaine d'Histoire*, XV, 1976, nr. 3, pp. 509-531; Maria Muţiu, „La participation des régiments des gardes-frontières roumains de Transylvanie et de Banat aux campagnes contre Napoleon", *Revue Roumaine d'Histoire*, IX, 1970, nr. 2, pp. 291-304; Petru Bona, în volumul Nicolae Bocşan, Mihai Duma, Petru Bona, *Franţa şi Banatul. 1789-1815*, Muzeul de Istorie, Reşiţa, 1994, cap. „Participarea grănicerilor bănăţeni la campaniile împotriva Franţei", pp. 129-228.
2. O excelentă analiză a acestui subiect, pe baza circularelor bisericeşti bănăţene, la Nicolae Bocşan, Mihai Duma, Petru Bona, *op. cit.*, cap. „Imaginea Franţei şi a francezilor în Banat", pp. 29-45; de asemenea, Ladislau Gyémánt, „Ecouri ale Revoluţiei Franceze în Transilvania", *Crisia*, XVIII, 1988, pp. 173-183; „Ideology and propaganda: Echoes of the French Revolution with the Romanians from Transylvania", în volumul Al. Zub (coord.), *La Revolution français et les Roumains*, Iaşi, 1989, pp. 187-197.
3. Vezi, pe lângă lucrările citate la notele 2, p. 338-2, p. 339, Farkas Ferenc, *Marea Revoluţie Franceză şi Transilvania (1789-1815)*, lucrare de diplomă, Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca, 1988; Ana Ciurdariu, Teodor Pavel, „Cronica Revoluţiei Franceze într-un ziar contemporan din Transilvania (1789-1794)", *Studii. Revistă de istorie*, t. 23, 1970, nr. 1, pp. 91-101; Teodor Pavel, Andrei Magyari, „L'image de la Révolution française dans la presse transylvaine de l'époque", *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai"*, Historia, XXXIV, 1989, fasc. 1, pp. 20-34.
4. Gheorghe Gorun, *Reformismul austriac şi violenţele sociale din Europa Centrală. 1750-1800*, Muzeul Ţării Crişurilor, Oradea, 1998, pp. 315-358. Această lucrare fundamentală clarifică în mod definitiv şi problema „influenţei Revoluţiei Franceze" asupra ţărănimii din Transilvania, demonstrând faptul că tulburările ţărăneşti din această perioadă au avut alte motivaţii, legate în mod strict de disputele politice dintre nobilime şi noul suveran, Leopold al II-lea.

s-au acreditat, în epocă şi în istoriografie, diferite variante în spiritul teoriei conspiraţiei) – nu poate oferi o explicaţie satisfăcătoare cu privire la izbucnirea acestor conflicte. Cel mult, se poate vorbi de un vag ecou al evenimentelor din Franţa, provocat de propagarea indirectă, de-a lungul Europei, din sat în sat, a unui val de violenţă, determinat, prin fenomene de contagiune mentală, de expansiunea Marii Spaime din lumea franceză[1]. Cât priveşte citatele mult vehiculate în istoriografia problemei, care ar dovedi „influenţa" Revoluţiei asupra populaţiei ardelene, ele sunt, de regulă, fie exagerări ale autorităţilor locale, dornice să atragă atenţia forurilor superioare asupra dificultăţilor pe care le au de întâmpinat, fie expresia speranţelor şi autoiluzionărilor intelectualilor „iacobini", care îşi imaginează, utopic, o activizare a mulţimilor seduse de idealurile revoluţionare[2].

În ceea ce priveşte participarea soldaţilor ardeleni şi bănăţeni, mai ales din graniţa militară, la războaiele napoleoniene, ea este conturată, de regulă, în cifre şi fapte, într-o bibliografie destul de întinsă[3]. Dincolo de consemnarea prezenţelor şi a faptelor de arme săvârşite, nu există decât indicii prea puţin semnificative referitoare la atitudinea manifestată faţă de realităţile văzute[4].

Conduita oscilează între frecventele dezertări şi nesupuneri la recrutare (explicabile uşor prin specificul psihologiei soldatului-ţăran) şi bravura dovedită în campanie, aceasta din urmă rataşabilă tot unui comportament obişnuit de tip cazon, datorat disciplinei şi calităţii pregătirii militare, şi doar într-o măsură mai scăzută unor motivaţii de natură ideologică şi emoţională, reduse la mândria şi onoarea militară, precum şi la loialitatea şi patriotismul dinastice.

Dacă puţinele consemnări din epocă sunt destul de seci şi se referă mai ales la evenimentele militare, în schimb, imaginea rezultată din participarea la aceste campanii va lăsa urme durabile în mentalul ţărănesc mai târziu, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, conturate într-o creaţie folclorică deosebit de interesantă, care mărturiseşte o atitudine complexă şi nuanţată, asumată faţă de Napoleon[5].

Cea mai semnificativă modalitate de configurare a unei imagini a Franţei revoluţionare şi napoleoniene la nivelul mentalităţii tradiţionale ne-o oferă însă propaganda oficială difuzată în lumea satului ardelean. Eficienţa ei era asigurată în primul rând de caracteristicile specifice principalului canal de difuziune utilizat, cel al circularelor bisericeşti ce reproduc şi explicitează comunicatele oficiale[6].

---

1. Se poate jalona un traseu al acestui val de agitaţii, prin răscoalele din Germania renană, Saxonia, Silezia, nordul Ungariei, Slovacia (vezi Ioan Sabău, *op. cit.*, pp. 172-173).
2. Barcsay Ábrahám, 1793: „Sunt români care cunosc pe dinafară Revoluţia Franceză şi le-o explică şi altora. Acest lucru nu este posibil fără de emisari" (citat reprodus de Jancsó Elemér, *Studii literare*, Editura Kriterion, Bucureşti, 1983, p. 261).
3. Vezi nota 1, p. 339.
4. O bună analiză a atitudinilor, transpuse mai ales la nivelul însemnărilor pe cărţi, în volumul Nicolae Bocşan, Mihai Duma, Petru Bona, *op. cit.*, pp. 88-102.
5. Mircea Popa, *L'image de Napoleon en Transylvanie à l'époque des Lumières*, în volumul Romul Munteanu (coord.), *La culture roumaine à l'époque des Lumières*, vol. II, Editura Univers, Bucureşti, 1985, pp. 159-176.
6. Dat fiind faptul că pentru satele bănăţene există analiza lui Nicolae Bocşan, *op. cit.*, am folosit cu precădere circulare bisericeşti şi alte acte oficiale provenind din Transilvania: Emil Micu, „Răsunetul războaielor lui Napoleon I la românii din Ardeal. Ce spun circulările bisericeşti", *Revista Istorică Română*, IX, 1939, pp. 283-288; Iulian Marţian, „Acte şi documente", *Arhiva Someşană*, 1926, nr. 6, pp. 58-67.

Citirea acestor circulare în biserici, în faţa credincioşilor, aceeaşi piesă câteva duminici la rând, le facilita intrarea în mecanismele culturii orale ţărăneşti, bazată pe memorare şi dicţiune, pe ascultare şi repetiţie. În plus, autoritatea izvorâtă din caracterul oficial al acestor texte era întărită, în mod considerabil, de autoritatea spirituală pe care le-o conferea difuzarea în faţa altarului. Emise frecvent în intervalul 1793-1815, ele sunt rezultatul unei propagande abile şi inteligente, care nu se mărgineşte să transmită un ordin sau o luare de poziţie, ci încearcă să convingă şi să cointereseze atât pe agenţii săi de difuzare, cât şi publicul cel mai larg, căruia îi este destinată. Succesul ei într-o lume ţărănească încă destul de puţin deschisă în afară poate fi estimat mai ales în măsura în care mesajul difuzat reuşeşte să facă joncţiunea cu orizontul de aşteptare al mentalităţii tradiţionale, să rezoneze la acest nivel de sensibilitate rudimentar.

Unul dintre aspectele care se degajă cel mai insistent din analiza acestor texte priveşte încercarea autorităţilor de a provoca solidarizarea supuşilor de condiţie socială modestă în faţa agresiunii franceze, prin prezentarea repetată a atrocităţilor săvârşite de armatele franceze asupra unor locuitori nevinovaţi ai imperiului. Este o propagandă eficientă, care urmăreşte formarea unor sentimente de compasiune şi, implicit, prin aceasta, de solidarizare împotriva „cotropitorilor". Astfel, într-una dintre primele circulare, din 1794, se evocă soarta locuitorilor din ţinuturile ocupate de francezi, care

> prin întâmplările bătăii de acum cu franţozii..., la atâta lipsă şi sărăcie au venit, cât hrana şi îmbrăcămintea cu cerşit sunt siliţi a-şi căuta[1].

Tema exploatată cel mai frecvent este cea a caracterului abuziv, de jaf, al ocupaţiei franceze, un subiect abordat pe larg, în lungi descrieri bogate în amănunte. Acest element împreună cu ideea că francezii sunt inamicii „legii", ai religiei, conturează principalele trăsături negative care le sunt atribuite. În propaganda îndreptată spre mediul ţărănesc figurează mai rar alte acuze la adresa francezilor, cum ar fi acelea de tulburători ai ordinii sociale sau de adversari ai naţionalităţilor, frecvent întâlnite în broşurile destinate unui public ceva mai instruit[2]. Autorităţile înţeleg să-şi centreze discursul propagandistic pe acele teme care puteau avea ecou într-o lume rurală, obişnuită cu invaziile, pentru care condamnarea (şi încă oficială!) a acestora constituia un mesaj uşor de înţeles şi de acceptat, capabil să provoace efectele urmărite: reacţia de solidarizare şi de respingere, cel puţin în plan mental, a ocupantului şi invadatorului.

Cele mai multe circulare se rezumă, de fapt, la descrierea atrocităţilor, a „prăzilor, jafurilor, vrăşmăşiilor şi batjocurilor" suferite mai ales de locuitorii unor sate germane sau austriece, din partea „împotrivitorilor franţozi"[3].

Ţăranul putea fi sensibilizat îndeosebi prin detaliul concret şi amănuntul revelator. Numeroasele detalii oferite au darul, prin excelenţă, de a mişca publicul ţărănesc, atent la o relatare cât mai concretă, familiară, care îi permite ascultătorului să se imagineze pe sine însuşi în postura celor evocaţi. De exemplu, într-o circulară se aminteşte

> întâmplarea unui crâşmariu, care au fost murit, zăcând mort în casă şi amărâta lui văduvă de supărare şi de amar bolnavă, cât şi de suspinurile săracilor prunci împrejurată

1. Emil Micu, *op. cit.*, p. 283.
2. Vezi, de exemplu, T.G. Bulat, „Un pamflet austriac din 1799 îndreptat împotriva francezilor", *Revista Istorică*, XIV, 1928, nr. 4-6, pp. 176-178.
3. Emil Micu, *op. cit.*, pp. 283-284.

zăcea, neputând muia şi domoli inimile acelor făr' de omenie franţozi, mortul pe fereastră l-au aruncat afară, iar pe amărâta lui văduvă bolnavă în locul bărbatului său au pus-o pentru ca să poată roscoli şi căuta şi în pat[1].

Lipsa de respect faţă de cei morţi – conduită aspru condamnată în mentalitatea tradiţională – reprezintă elementul selectat aici, bine găsit, cu scopul de a trezi revolta şi oroarea.

În alte părţi, locuitorii sunt închişi, casele sunt distruse sau incendiate, birurile se percep abuziv, de două sau de trei ori, în folosul unor ofiţeri din trupele de ocupaţie, se pretind contribuţii extraordinare. Un tablou deosebit de credibil pentru ţăranii din Transilvania, în a căror memorie colectivă se conserva amintirea recentă a unor catastrofe asemănătoare. Sunt prezentate aspectele cele mai odioase, inimaginabile, „peste firea şi creaderea omenească", menite să provoace uimirea amestecată cu groază, aversiunea faţă de aceşti străini de neînţeles în sălbăticia lor, stranie şi perversă pentru mentalitatea populară şi morala creştină:

Sila şi curviile cu care au asuprit pe partea fomeească, ba încă şi pe fomeile ceale bătrâne, fără vătămarea cinstii cu toate stările împrejur nu se poate spune.

Sau, în altă parte:

Pe birău şi pe preotul locului, în pielea goală dezbrăcându-i, i-au gonit de acolo afară şi i-au duduit[2].

În general, prigonirea preoţilor, inclusiv uciderea lor, asociată altor fărădelegi, reprezintă o temă frecventă şi bine evidenţiată, menită să sublinieze trăsătura de adversari ai religiei, proprie imaginii francezilor.

Prin toate aceste elemente, francezii sunt prezentaţi în faţa ţăranilor, în mod semnificativ, ca un fel de „turci", întrunind toate caracteristicile acestui tip de ocupant şi invadator militar, încă foarte prezent în memoria colectivă, mai ales din Banat. Apropierea dintre francezi şi turci se justifică atât prin imaginea comună a jafurilor şi fărădelegilor săvârşite, cât şi prin cea de adversari ai religiei, de străini în raport cu identitatea religioasă fundamentală a comunităţii tradiţionale.

O circulară din 1799 a episcopului din Vârşeţ formulează ideea în mod explicit:

Aduceţi-vă aminte de răzmeriţa cea turcească de curând trecută, cum ţara noastră şi sate şi oraşi şi bisărici şi norodul s-au pierdut şi în robie duşi fiind or pătimit. Şi luaţi în socoteală pe duşmanul nou, acesta, franţuzul, cu adevărat mai milcom e decât turcul, iară mai amar şi mai rău în năravul, în toate păşirile lui iastă. Când or intra el în ţările noastre, o, păzeşte-ne Doamne, ce ne-or rămâne nouă? Mai rău ne-ar fi decât de la însuşi turcii[3].

La nivelul mai informat al elitei săteşti, imaginea acestei apropieri putea fi confirmată prin selectarea unor elemente suplimentare, aşa cum o face protopopul Stoica de Haţeg, care consemnează atent, în notaţiile sale, orice apropiere politico-militară dintre turci şi

1. *Ibidem*.
2. *Ibidem*.
3. Nicolae Bocşan, Mihai Duma, Petru Bona, *op. cit.*, p. 35.

francezi şi înregistrează, vigilent, toate soliile franceze care trec prin Banat, în drum spre Istanbul[1].

Dar posibilitatea conturării unei astfel de imagini, ca rezultat al propagandei oficiale antifranceze, precum şi asumarea unor atitudini generate de ea nu pot fi înţelese în mod satisfăcător decât în contextul mentalităţii tradiţionale, în care stereotipiile existente deja faţă de „frânc" ofereau un teren prielnic înfloririi noilor resentimente şi prejudecăţi. În cântecul epic bătrânesc sau în alte producţii folclorice, „frâncul" (ori „lătinul") şi „turcul" reprezentau, în egală măsură, două entităţi străine, faţă de care mentalitatea ţărănească se delimita şi îşi preciza rezervele şi ostilitatea[2]. Astfel, discursul oficial adresat lumii rurale nu face decât să prelungească şi să stimuleze vechile clişee populare. El nu speculează ideile abstracte de factură conservatoare (condamnarea revoluţiei, apologia restaurării ordinii de drept) prezente în textele destinate unui public cultivat, ci pune accentul pe ceea ce putea fi înţeles, în primul rând, cu mare uşurinţă, de către ţărani: sentimentele de adversitate faţă de nenorocirile aduse de războaie, faţă de soldatul străin, crud şi fără de lege.

La prima vedere, multe circulare ce evocă atrocităţi par să aibă o finalitate cât se poate de pragmatică: aceea de a-i convinge pe ţăranii ardeleni să strângă donaţii în folosul satelor şi locuitorilor loviţi de nenorocire, contribuţii benevole care sunt solicitate insistent în aceste comunicate. Dar în pofida acestor aparenţe, aspectul respectiv mi se pare secundar ca importanţă, de suprafaţă, deoarece contribuţiile şi taxele reclamate de cheltuielile războiului erau oricum percepute, în mod obligatoriu, prin intermediul aparatului fiscal, iar de pe urma apelului la milostenie în favoarea cutărui sat tirolez sau renan nu te puteai aştepta la mari consecinţe practice în lumea rurală din Ardeal.

În schimb, apelul se putea dovedi foarte util din punct de vedere propagandistic, prin inducerea unor reacţii emoţionale, de compasiune şi de solidaritate, manifestate faţă de cei expuşi vicisitudinilor ocupaţiei. După toate probabilităţile, aceste sentimente nu erau atât de puternice încât să-i determine pe ţărani să se înroleze sau să contribuie voluntar. Dar ele aveau totuşi rolul de a facilita strângerea taxelor percepute în mod obligatoriu, de a atenua rezistenţa ţărănimii faţă de recrutări şi contribuţii extraordinare, prin exploatarea unor sentimente de compasiune şi de solidarizare, din orizontul valorilor creştine fundamentale ale mentalităţii ţărăneşti.

Acest tip de propagandă evidenţiază caracterul deosebit de modern, înnoitor, al măsurilor gândite de autorităţile imperiale. Atunci când vechile metode medievale ale rechiziţiilor şi înrolărilor forţate nu mai erau eficiente (deoarece ţăranii rezistă la presiuni, fug, se ascund, dezertează), măsurilor administrative şi de constrângere li se adaugă cele propagandistice, care încearcă acum *să convingă* oamenii în privinţa necesităţii contribuţiilor, încearcă să manipuleze, să conştientizeze populaţia, agitând spectrul acestui pericol public, care i-ar ameninţa pe toţi, deopotrivă[3]. Şi, chiar dacă pe termen scurt era

1. Nicolae Stoica de Haţeg, *Cronica Banatului*, ediţie îngrijită de Damaschin Mioc, Editura Facla, Timişoara, 1981, pp. 302, 306.
2. Vezi capitolul precedent din cadrul lucrării de faţă.
3. Dacă analogia îmi este permisă, aş evoca, spre comparaţie, situaţia din anii '50 ai secolului XX: dacă propaganda comunistă nu i-a putut determina pe ţărani să predea de bunăvoie cotele solicitate de autorităţi, recurgând la adevărate rechiziţii, în schimb, ea a reuşit totuşi să lase urme puternice în mentalitatea ţărănească, în sensul comunizării pe termen lung a acesteia.

dificil să obţii o modificare spectaculoasă a comportamentului ţărănesc, în schimb, la nivelul atitudinilor mentale, al convingerilor care se sedimentează în durată, imaginea „vrăjmaşului" francez va lăsa urme adânci în mentalitatea rurală. Ea se va asocia cu ideea şi mai importantă, de mare viitor, a necesităţii solidarizării întregii comunităţi în jurul „patriei" şi a împăratului, în momentele de cumpănă. În acest fel, se nasc repere noi, de factură modernă, ale solidarităţii colective, iar construirea imaginii „adversarului", oricare ar fi el, era legată strâns de construirea imaginii „patriei" şi, mai apoi, a „naţiunii".

Într-adevăr, pe lângă tema extrem de accesibilă a nenorocirilor aduse de război şi pe lângă specularea unor sentimente moral-religioase primare, textele încearcă să sensibilizeze şi pe linia orizontului ideologic al ţăranilor, a imaginarului social şi politic al acestora. Preoţii şi poporenii sunt îndemnaţi

> ca fieştecare, cu cât va putea, să să străduiască a da ajutorinţă în bucate şi în ovăz, ca aşa şi cu acel prilej să-şi dovedească credinţa sa către împăratul şi tragerea inimii spre mişcarea înainte a folosului de obşte[1].

Sentimentul colectiv pe a cărui activizare se mizează aici este patriotismul dinastic, exprimat prin loialitatea şi fidelitatea faţă de „ţară" şi mai ales faţă de împărat. În textele adresate ţăranilor, factorul etnic sau naţional este, în general, neglijat, apreciindu-se, probabil, că o asemenea abordare ar fi mai puţin inteligibilă pentru aceştia, în condiţiile în care sentimentul naţional de tip modern era încă slab conştientizat la nivel subelitar. Se subliniază, în schimb, ideea ataşamentului faţă de o „patrie" concepută ca o entitate politică fără substrat naţional omogen, dar puternic semnificată şi „concretizată" prin persoana împăratului şi prin loialitatea faţă de acesta. De asemenea, ca factor de coeziune socială împotriva agresiunii externe, se propune conceptul tipic iluminist al binelui şi interesului general, al „folosului de obşte", precum şi ideea unei solidarizări a entităţii naţionale în faţa pericolului străin care ar ameninţa-o.

Fără îndoială că aceste teme de factură ideologică ale propagandei austriece antifranceze vizau, în primul rând, un nivel superior mentalităţii ţărăneşti. Există însă anumite elemente ale discursului oficial capabile să atingă o zonă receptoare situată undeva mai jos pe verticala socială, la întâlnirea dintre stereotipiile tradiţionale ale masei şi orizontul ideologic al unei elite rurale.

Aşa este cazul unei circulare din 1805, pe care protopopul din Zărneşti o adresează preoţilor aflaţi în subordine[2]. În acest caz, traseul urmat de mesajul propagandistic ne arată că el a fost prelucrat în moduri diferite, specifice fiecărui nivel receptor, şi a fost decodat în mai multe chei de lectură. Cu toate că, în principiu, trebuia citit ca atare în biserică, în faţa credincioşilor de rând, timp de trei duminici consecutive, textul propriu-zis al circularei se adresa în primul rând preoţilor subordonaţi, şi nu poporenilor, deoarece pentru aceştia din urmă el trebuia să fie filtrat suplimentar, cu scopul de a-l face inteligibil. După cum spune circulara, „să porunceşte drept aceea frăţiilor voastre să puneţi înaintea a tot norodului" ceea ce este de comunicat, formulare care arată că pentru buna înţelegere a mesajului era necesară intervenţia explicativă a parohilor săteşti.

1. Emil Micu, *op. cit.*, p. 285.
2. *Ibidem*, pp. 285-286.

Tot acest document ne relevă şi o altă dimensiune a mecanismelor propagandei oficiale, prin precizarea că preoţii sunt obligaţi să comunice numărul celor care se vor înrola voluntari[1]. Cu alte cuvinte, autorităţile nu se mulţumesc să transmită, pur şi simplu, ceea ce au de spus, ci doresc, în plus, să evalueze cantitativ efectele propagandei desfăşurate, să asigure, astfel, feedbackul circuitului informaţional, necesar întreţinerii în continuare a unui mesaj eficient.

Pentru a evidenţia mesajul ideologic vehiculat, să vedem aşadar cum se justifică în această circulară necesitatea efortului de război solicitat de autorităţi ţărănimii? În primul rând, nu se face apel doar la credinţa „oarbă", primitivă, faţă de împărat, ci şi la o conştientizare a „binelui comun" al imperiului. Se pune accentul pe existenţa unor interese generale, ale tuturor, simbolizate de ideea ataşamentului faţă de monarh:

> Acum de lipsă e fieştecăruia supus şi credincios către împăratul său şi către ţară a-şi arăta credinţa jurământului său, împlinirea şi de bunăvoie primirea slujbei ostăşeşti[2].

Se subliniază mereu acest caracter *benevol*, conştient, responsabil, pe care trebuie să-l îmbrace participarea locuitorilor imperiului la efortul de salvgardare colectiv, element de natură să le furnizeze acestora şi o identitate comună, de factură civică:

> Acum, dară, este vremea cea mai trebuincioasă ca fieştecare om, cel ce are în sine cunoştinţă şi către împăratul său credinţă, pe viitoarea vreme să-şi câştige fericirea sa, să nu aştepte sâlă, dar din râvnă şi pentru a să încongiura primejdia care stă înaintea oamenilor, cu toată puterea şi a inimii căldură tinerimea, care e harnică de slujba ostăşească, nesilită, ba încă cu bucurie la slujba ostăşească să alerge[3].

Cel de-al doilea element justificativ de natură ideologică pare a fi inserat în mesajul propagandistic antifrancez de către elita românească şi el constă în apelul la o solidarizare pe baze etnico-naţionale, forjată tot în focul efortului de război al popoarelor monarhiei:

> Să puneţi înaintea a tot norodului îndestulata pildă a slăvitului status nemeşesc, care nu numai cu averile sale, dar şi însăşi cu trupurile, din râvna ce are pentru apărarea ţării şi dobândirea odihnei avute..., e gata a sta împotrivă acei vrăjmăşeşti porniri; precum iarăşi asemenea pildă a slăvitului Naţion săsesc, care nu numai un batalion de Jagări întreg, chiar dintre saşi alcătuit, dar fără acela, acum un nou altul ridică, în care tot felul de Naţion din Fundul Săsesc să primesc[4].

Necesitatea participării românilor la război este motivată aşadar prin argumentul câştigării unei poziţii adecvate în monarhie, mai ales în sensul unui spirit concurenţial de afirmare naţională (dar şi socială!) în raport cu celălalt. Ideea nu este neapărat de a te afirma tu însuţi (printr-un conflict cu atât de îndepărtatul „inamic" francez), ci de a nu te lăsa mai prejos decât celălalt, concurentul tău etnic şi social din Principat. În condiţiile în care „ceilalţi" (maghiarii, saşii, sârbii sau nobilii) participă din plin la apărarea monarhiei, atrăgându-şi în acest mod binemeritate recompense din partea împăratului,

1. *Ibidem*, p. 286.
2. *Ibidem*, p. 285.
3. *Ibidem*.
4. *Ibidem*.

este obligatoriu ca şi noi să facem la fel, pentru a ne putea afirma ca o entitate colectivă cu drepturi egale. Acest naţionalism concurenţial era, desigur, rezonant cu programul ideologic al generaţiei intelectuale a *Supplex*-ului (care preconiza integrarea românilor, ca a patra naţiune, în cadrele constituţionalismului ardelean medieval), dar putea fi înţeles şi din perspectiva identităţii comunitare de la nivel ţărănesc, care se definea în mod tradiţional prin delimitare şi prin concurenţă în raport cu celelalte etnii.

În plus, ideea era întărită prin estimările comparative cu privire la viitorul românilor şi al celorlalţi, în condiţiile în care participarea noastră ar lăsa de dorit, ceea ce, din nou, reprezenta o imagine accesibilă mentalităţii populare. Situaţia noastră este mai proastă decât a altora, se spune în acest text, datorită faptului că nu participăm, atât cât ar trebui, la construirea binelui colectiv. În vreme ce *celălalt*, aparţinător unui alt „status" social sau „naţion" recunoscut,

> pe viitoarea vreme, pentru credinţa către prea înaltul împărat şi râvna cu necruţarea vieţii sale pentru ţară, îşi tot trage cu sine vecinica pomenire şi nemuritoarea omenie,

românii, dezertând şi necontribuind suficient, în mod benevol, la războiul antifrancez, riscă să rămână pe mai departe în urma naţiunilor concurente :

> Arătaţi-le şi aceea mai pe urmă că, de va vedea ţara şi alte naţii precum în vremile cele de lipsă toţi au luat arme asupra pornirii vrăjmaşului şi numai românii singuri s-au îndărătnicit şi au dat dosu'..., ce omenie gândiţi ca să mai aibă românii înaintea prea înaltului împărat şi înaintea ţării? Cum vor să fie vreodată ascultaţi? Ba încă dimpotrivă, vor rămâne un neam cu totul urgisit şi în veci necredincios, fără omenie şi nici într-o samă băgaţi[1].

Participarea decisă şi conştientă la războiul împotriva francezilor constituie, în aceste condiţii, o modalitate de neocolit prin care se va putea realiza afirmarea naţională.

Această analiză sumară a imaginii francezului în mentalitatea ţărănească din Transilvania, în epoca războaielor napoleoniene, evidenţiază, sper, câteva concluzii de natură să îşi găsească un loc distinct în literatura atât de vastă a problemei : 1. la nivelul mentalităţii populare, fortificând vechile clişee medievale, se poate surprinde o imagine categoric negativă a francezului, ocupant militar, tulburător al păcii şi liniştii, atentator la valorile religioase ; 2. discursul oficial antifrancez, convingător şi bine construit, este un instrument puternic de manipulare şi mobilizare, ilustrând modernizarea tehnicilor de comunicare între puterea politică şi populaţie, participând la formarea unei opinii publice moderne ; 3. în strânsă legătură cu încheierea anterioară, constatăm că efortul de război antifrancez şi propaganda asociată lui au constituit un moment esenţial în procesul de formare a unei solidarităţi prohabsburgice, a unui patriotism dinastic la românii din Transilvania ; criza traversată împreună a unit mai strâns populaţia imperiului în jurul Curţii din Viena şi a valorilor politice propuse de aceasta, lucru care este valabil şi la nivelul celorlalte popoare din monarhie ; 4. în fine, solidarizarea colectivă solicitată de propaganda oficială a avut efecte şi în planul construirii unei identităţi de tip etnico-naţional, atât discursul autorităţilor, cât şi cel interferat de elitele româneşti care îl intermediază participând la confecţionarea acestui nou elaborat ideologic : Viena, pentru

1. *Ibidem*, pp. 285-286.

că el reprezintă un instrument de mobilizare indispensabil într-un război de tip aproape total; elita românească, pentru că pe această cale îşi vede promovat propriul program ideologic, de construire şi afirmare a naţiunii.

3. Italia la 1850, în conştiinţa publică a românilor din Transilvania[1]

3.1. *Subiectul şi sursele cercetării*

În mod tradiţional, Italia a constituit pentru români o sursă de viu interes, întreţinut în permanenţă de influenţe şi relaţii reciproce, precum şi de o constantă simpatie. Această deschidere faţă de fenomenul italian a generat în conştiinţa publică românească o imagine distinctă asupra Italiei, plasarea acestei entităţi politice şi culturale pe o anumită treaptă a unei ierarhii valorice. Statutul privilegiat de care s-a bucurat reflectarea fenomenului italian în imaginarul românesc modern a fost asigurat, în primul rând, de sentimentul originii comune şi al solidarităţii neolatine, element important al ideologiei naţionale.

Pentru a vedea cum se manifestă această imagine a Italiei în cazul particular al societăţii româneşti ardelene de la jumătatea secolului al XIX-lea, am folosit aici o serie de mărturii directe, suficient de consistente ca semnificaţie şi volum, constând în primul rând din relatări de călătorie şi corespondenţă din Italia, în epoca vizată. Această categorie de surse are avantajul de a contura mesajul italian direct la receptor, de a preciza ceea ce văd, reţin şi găsesc de cuviinţă să consemneze românii ardeleni în Italia.

Un tip aparte de izvoare îl constituie corespondenţa primită de acasă de către ardelenii aflaţi la studii în Italia, extrem de interesantă din două puncte de vedere: pe de o parte, ne permite să observăm cum e recepţionat în Ardeal mesajul italian conţinut de corespondenţa primită din peninsulă, pe de altă parte, ne oferă imaginea împărtăşită în rândurile majorităţii de acasă, privată de contactul personal cu realităţile italiene.

Toate aceste surse pun însă cu acuitate problema de natură metodologică a raportului dintre categoria de izvoare folosite în cursul cercetării şi componentele imaginii Italiei pe care aceasta le reflectă. Evident, relatările de călătorie, destinate tipăririi, vor ocoli aspectele politice, în conjunctura publicistică a regimului neoabsolutist. Însă chiar dacă aprecierile tranşante, explicite, la adresa fenomenului politic lipsesc, totuşi la o lectură atentă, sursele analizate ne pot dezvălui lucruri interesante şi din acest punct de vedere.

Izvoarele în discuţie sunt deosebit de relevante şi datorită faptului că pot fi comparate şi analizate în paralel; se pot urmări astfel evoluţiile şi transformările imaginii, se pot selecta caracteristicile personale ale fiecărui observator, ca şi cele comune întregii generaţii. Corelarea cât mai multor mărturii, relevarea discordanţelor şi, mai ales, punerea în serie a factorilor comuni sunt cele mai potrivite modalităţi de evidenţiere a elementelor care ţin de mentalul colectiv, de clişeele mentale ale unei epoci, dincolo de particularităţile factorilor săi exponenţiali.

1. Încă o dată, mulţumirile mele prietenului Gelu Florea, pentru sprijinul său răbdător, acordat în vederea publicării primei variante a acestui text, în 1986.

Relatările de călătorie aparţin unor intelectuali de mare valoare, cu ochiul exersat, atent şi sensibil: Timotei Cipariu, care face o călătorie în Italia în septembrie 1852[1]; August Treboniu Laurian, al cărui voiaj italian are loc în septembrie 1855[2]; Ion Codru Drăguşanu, trecător prin peninsulă la 1839 şi 1842, al cărui memorial, redactat (pe baza unor sumare însemnări de călătorie) la începutul deceniului şapte[3], aparţine aşadar unei perioade ceva mai târzii şi face deja dovada unei evoluţii a imaginii Italiei[4]. Pentru a urmări firul acestor transformări, am folosit, complementar, şi notaţiile mai târzii, din anii 1871-1876, ale lui Artemie Anderco de Homorod[5], care aparţin însă altei epoci şi sensibilităţi. Categoria mărturiilor directe se întregeşte cu substanţiala corespondenţă emisă şi primită de Al. Papiu-Ilarian, Iosif Hodoş şi Simion Bărnuţiu în perioada studiilor efectuate la Padova şi Pavia, între anii 1852 şi 1854[6].

Este semnificativ faptul că toţi aceşti intelectuali transilvăneni simt nevoia irepresibilă de a consemna cele văzute, din cel puţin două motive: pe de o parte, conştienţi de valoarea modelatoare a observaţiilor respective, doresc să propage acasă imaginea acestor aspecte; în al doilea rând, ştiu că acolo vor găsi indivizi receptivi faţă de mesajul transmis. Aceste călătorii, întreprinse din nevoia de deschidere spre alte spaţii culturale[7], vor contribui în bună măsură la lărgirea orizontului generaţiilor de după 1848.

1. Relatarea a fost publicată sub forma a şase scrisori din Italia, în *Gazeta Transilvaniei*, XV, 1852, nr. 75-76 şi 85-88. Am folosit versiunea republicată în ediţia critică Timotei Cipariu, *Jurnal*, ediţie îngrijită de Maria Protase, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972. De aceste „scrisori" s-a mai ocupat Ion Breazu, „Timotei Cipariu şi Italia", *Studii literare*, II, 1943 (unde le-a fost relevată adevărata paternitate); de asemenea, Maria Protase, „Studiu introductiv" la Timotei Cipariu, *op. cit.*, pp. 5-23.
2. Publicat sub semnătura „A.T.L.", în *Foaie pentru minte, inimă şi literatură*, XVIII, 1855, nr. 38-39, 42; XIX, 1856, nr. 12-13, 18, 22. Valoarea acestor însemnări a fost remarcată în studiul semnat de Viorica Lascu, „Din legăturile lui August Treboniu Laurian cu Italia", *Apulum*, XIX, 1981, pp. 287-292.
3. Pentru problema datării manuscrisului, vezi R. Raţiu şi F. Sabău, „Ion Codru Drăguşanu, Jurnal", *Manuscriptum*, V, 1974, nr. 1, pp. 93-99.
4. Opera lui Codru Drăguşanu s-a bucurat de numeroase reeditări şi de o generoasă exegeză, preponderent din spaţiul istoriei literare; pentru aceasta, vezi *Dicţionarul literaturii române de la origini până la 1900*, Bucureşti, 1979, p. 199, *sub voce* „Codru Drăguşanu, Ion". Despre relaţiile „peregrinului ardelean" cu Italia a scris Claudio Isopescu, *Il viaggiatore transilvano Ion Codru Drăguşanu e l'Italia*, Roma, 1930. Am folosit ediţia Ion Codru Drăguşanu, *Peregrinul transilvan*, ediţie îngrijită de Constantin Albu, Editura Sport-Turism, Bucureşti, 1980, preferabilă celor anterioare datorită fluenţei textului, asigurată de modernizarea parţială a lexicului, fără alterarea sensurilor originare.
5. Publicate sub titlul *Un student în străinătate acum o jumătate de veac, maramurăşanul Artemie Anderco. Jurnalul său*, ediţie îngijită de Nicolae Iorga, Vălenii de Munte, 1934.
6. Pe baza căreia Alexandru Marcu a scris lucrarea sa *Simion Bărnuţiu, Al. Papiu-Ilarian şi Iosif Hodoş la studii în Italia*, Bucureşti, 1935. Corespondenţa a fost publicată cu acribie de către Iosif Pervain şi Ioan Chindriş, *Corespondenţa lui Al. Papiu-Ilarian*, vol. I-II, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972.
7. *Ideologia generaţiei române de la 1848 din Transilvania*, Bucureşti, 1968, p. 13.

3.2. *Patria originară a românilor*

La 1850, primul contact al unui ardelean cu pământul italian induce cu regularitate imaginea Italiei ca patrie originară. Această perspectivă, în prelungirea celei din secolul al XVIII-lea, pare a fi adânc întipărită în structurile mentale ale epocii. Cum sună primele cuvinte trimise din Italia? Ale lui Cipariu: „salute din Italia, din vechiul nost' pământ, de unde sum de atâţia seculi esilaţi"[1]; ale lui Bărnuţiu, către Iacob Mureşanu: am venit în Italia „să vedem cu ochii noştri şi monumentele mărimei strămbunilor noştri"[2]; ale lui Papiu, către Simion Balint: „îţi scriu această carte din Italia, din pământul cel sacru al strămbunilor noştri"[3].

Aceste formulări evidenţiază existenţa unui adevărat clişeu verbal al epocii, care se ataşa neabătut, printr-un automatism mental, numelui Italiei. În mod relevant, ardelenii de acasă, care îi scriu lui Papiu în Italia, folosesc aceleaşi expresii, dovadă a răspândirii generale a clişeului. Zece corespondenţi diferiţi ai lui Papiu, din Ardeal, folosesc, în şaisprezece cazuri, formule de tipul: „patria centrală", „ţinuturile strămbune", „pământul strămbunesc", „patria protopărinţilor", „leagănul românilor, dulcea Italie", „terra strămbunilor"[4].

Aceşti emitenţi aparţin unui spectru socioprofesional foarte larg: intelectuali de marcă, jurnalişti (Iacob Mureşanu), profesori blăjeni (Ioan Faur), studenţi (Ioan Raţiu), ofiţeri (Ioan Tomuţ), mergând până la un preot de ţară, apropiat de nivelul cultural al satului ardelean, cum era Vasile Pop, cumnatul lui Papiu.

Faptul face dovada difuziunii ample a acestei imagini, exprimată prin respectivele clişee verbale, în toate straturile societăţii româneşti din Transilvania. Persistenţa sa remarcabilă nu se explică doar printr-o propagare mecanică, printr-un reflex al mentalităţilor culturale din veacul precedent. Imaginea respectivă este consolidată cu argumente contemporane, de la nivelul ideologiei naţionale a epocii, în cadrul căreia ideea latinităţii ocupa, în continuare, un loc central.

Un caz extrem de receptare a Italiei din această perspectivă îl ilustrează August Treboniu Laurian. În şase epistole de dimensiuni respectabile, trimise din Roma, el nu face loc aproape nici unei menţiuni despre aspectele contemporane. În schimb, descrie cu lux de amănunte şi vădit interes ruinele forului roman. Venind din Transilvania cu imaginea bine formată a unei Italii antice, desprinsă din lectura autorilor clasici latini, el receptează cele văzute potrivit acestei grile preexistente, selectând doar elementele ce rezonează cu orizontul său cultural.

Mai mult chiar, cele observate *de visu*, la Roma, i se par uneori insuficiente în raport cu orizontul propriu de aşteptare, şi atunci le completează copios cu referinţe livreşti. Laurian reconstruieşte astfel Italia după tiparele gândirii sale, refuzând (la Roma cel puţin) imaginea contemporană.

Explicaţia acestei perspective stă în opţiunea sa deliberată pentru valorile antice. În călătoriile lor din această vreme, ardelenii se văd încă nevoiţi, cu rare excepţii, să îşi

1. Timotei Cipariu, *op. cit.*, p. 133.
2. Iosif Pervain, Ioan Chindriş, *op. cit.*, vol. II, p. 27.
3. *Ibidem*, vol. I, p. 127.
4. *Ibidem*, vol. II, pp. 140, 174, 237, 268-269, 339.

refuze luxul curiozităţii gratuite, potrivit atât mentalităţii voiajorului de tip clasic, iluminist, cât şi a celei pragmatice, a noilor generaţii liberale din secolul al XIX-lea[1]. Spiritul „turistic", modern, născut odată cu voiajul de tip romantic, se va ivi de-abia la Codru Drăguşanu. În aceste condiţii, Laurian va consemna şi expune, în principal, lucrurile ce i se par utile în vederea educării şi cultivării concetăţenilor săi; adică, potrivit concepţiei sale, acele aspecte care ţineau de cultul valorilor Antichităţii latine.

Persistenţa acestei imagini se observă şi la Ion Codru Drăguşanu. Lucru surprinzător la prima vedere, pentru că peregrinul făgărăşan este interesat, prioritar, de cu totul alte aspecte, centrate pe faptul cotidian, pe mesajul artistic, pe observaţia psihologică şi peisaj. Cu toate acestea, din cele două epistole trimise de la Roma, dacă în cea de-a doua se ocupă de comorile artistice ale muzeelor romane şi de pitorescul carnavalului[2], prima scrisoare va fi dedicată Romei vestigiale şi strămoşilor latini[3].

Este derutantă, în contextul călătoriei sale romantice, această schimbare de perspectivă, ilustrată de preferinţa pioasă pentru monumentele clasicei Antichităţi. Reeditând opţiunea lui Gheorghe Şincai pentru aspectele antice, în defavoarea celor contemporane, el notează:

> Roma modernă e mare, e memorabilă; dară nu aceasta atrage la sine cu atâta putere, ci Roma antică[4].

Mai mult chiar, peregrinul nostru, plecat de acasă pentru a-şi satisface setea de orizonturi mai largi, abandonează chiar şi marea, atât de dragă romanticilor:

> Las la o parte şi marea, Marea Mediterană, ce la Genova o văzui pentru întâia dată, şi-ţi scriu numai despre Roma, mama noastră, şi despre Traian, părintele nostru[5].

Nici măcar Cipariu, ale cărui note de călătorie aparţin în mai mare măsură sensibilităţii iluministe – pigmentate doar cu accente romantice –, nu-şi va refuza plăcerea descripţiilor marine înainte de a debarca la Veneţia sau a scaldei în mare, „la Lido", înainte de a merge la bibliotecă[6]. Explicaţia atitudinii lui Codru Drăguşanu ţine de persistenţa imaginii Italiei strămbunilor în mentalul noilor generaţii, ca şi de o conjunctură publicistică. El ţine să ofere lectorilor săi o Romă adecvată perspectivei şi aşteptărilor acestora.

De altfel, contactul cu Roma, mai mult decât cu oricare altă parte a Italiei, declanşează, prin forţa sa emoţională, conturarea imaginii tradiţionale. La 35 de ani după călătoria lui Codru Drăguşanu, Artemie Anderco de Homorod, student maramureşean în Italia, aparţinând unei epoci şi sensibilităţi mult diferite, relatează totuşi în aceiaşi vechi

1. Pentru cele două tipuri de călătorie, vezi Maria Protase, *op. cit.*, pp. 15-16 (cazul lui Cipariu), respectiv G. Em. Marica, „Notele de călătorie ale lui George Bariţ", *Anuarul Institutului de Istorie din Cluj*, VI, 1963.
2. Ion Codru Drăguşanu, *op. cit.*, pp. 78-82.
3. *Ibidem*, pp. 74-77.
4. *Ibidem*, p. 74.
5. *Ibidem*, pp. 74-75.
6. Timotei Cipariu, *op. cit.*, pp. 134-136, 139.

termeni : „Primul salut în Roma se cuvine tatălui nostru, în faţa coloanei traiane" ; după care, în bună tradiţie, merge pe urmele înaintaşilor în for[1].

O temă frecventă legată de imaginea Italiei vestigiilor şi a strămoşilor romani este cea a decăderii fostei grandori latine, a lipsei de consideraţie pe care o suferă astăzi măreţele monumente. Dacă aceste observaţii mărturisesc ataşamentul afectiv faţă de imaginea tradiţională, sedimentată la nivelul mentalităţii, în schimb, contrapunerea unui plan de referinţă ţinând de timpul prezent (chiar dacă este înfăţişat în tonuri negative) face dovada deplasării interesului spre alte aspecte, luarea în considerare, de-acum, a realităţilor contemporane.

3.3. *Italia corifeilor Şcolii Ardelene*

O componentă a interesului ardelean pentru Italia, ţinând tot de o imagine ideală, ruptă de realităţile prezente ale peninsulei, este cea a retrăirii afective a prezenţei lui Şincai, Maior sau Inocḥentie Micu în Italia, a venerării urmelor iluştrilor predecesori. Ioan Faur, profesor la Blaj, expunându-i lui Papiu-Ilarian motivele pentru care s-ar duce la Roma, enumeră, în bună tradiţie iluministă, şi motivul

> cunoaşterii mai de aproape a confraţilor, de la a căror străbuni escitaţii istoricii noştri antisemnani străpuseră un spirit şi viaţă naţionale în inimile Daciei[2].

Conştiinţa acestei semnificaţii culturale a Italiei pentru ardeleni, ca loc de unde aceştia au cules surse documentare şi de întărire sufletească pentru redeşteptarea naţională, o mărturisea şi George Bariţ, la 1869, în răspunsul la discursul de recepţie la Societatea Academică al lui Papiu-Ilarian :

> Curând după aceea ai trecut în Italia, adecă în acea ţară pe al cărei pământ luase şi Georgiu Şincai aspiraţiunile şi... chiar primele informaţiuni autentice... despre originea naţiunii[3].

Italia va dobândi astfel, în conştiinţa ardelenilor, o dublă sacralitate, o îndoită calitate de tărâm inaugural, conferită, pe de o parte, de strămoşii latini, iar pe de altă parte, de eroii mitizaţi ai Şcolii Ardelene.

3.4. *Tărâmul clasicităţii*

Revenind la imaginea patriei originare, a vestigiilor latine, putem alătura acestei teme o variantă mai amplă, care o înglobează pe prima şi interferează totodată cu imaginea Italiei ca ţară a culturii. Este vorba de perceperea Italiei ca un tărâm prin excelenţă al „clasicităţii", loc ce cumulează atributele vechimii, monumentalităţii şi frumuseţii apollinice. În formularea lui Cipariu, italienii, „după înfrumuseţarea de la natură, înfrumuseţară şi de la sine frumoasa Italie, ca grecii Grecia"[4].

1. Vezi memorialul lui Artemie Anderco, *Un student în străinătate...*, ed. cit., pp. 168-169.
2. Iosif Pervain, Ioan Chindriş, *op. cit.*, vol. II, p. 139.
3. Alesandru Papiu-Ilarian, *Viaţa, operele şi ideile lui Georgiu Şincai*, Bucureşti, 1869, p. 2.
4. Timotei Cipariu, *op. cit.*, p. 152.

Imaginea se desprinde, mai întâi, din formulările verbale prin care este definită Italia, potrivit acestei perspective. Printre mărcile sale distinctive, se observă tocmai aplicarea epitetului „clasic", precum şi infuzia de aluzii mitologice şi livreşti în caracterizarea realităţilor italice. Ele aparţin, exclusiv, intelectualilor cu orizont larg, refuzându-se intelectualului de nivel mediu, care se mulţumeşte cu imaginea Italiei strămoşeşti. Aceasta din urmă se difuzează larg în societatea ardeleană, încă de pe băncile şcolilor, stabilindu-şi limita inferioară undeva către lumea satelor, pe când prima presupune o formaţie aparte şi un gust educat, frecventarea mitologiei şi a literaturii clasice greco-latine, ca şi o sensibilitate adecvată acestor valori. Dintre corespondenţii ardeleni ai lui Papiu, par a promova această perspectivă Ioan Raţiu – „voi sunteţi pe pământul zeilor şi călcaţi pe locurile cele clasice ale strămoşilor noştri"[1] – şi Alexandru Roman – „intreprinseşi o călătorie pe pământul cel clasic"[2].

Cel mai bine ilustrează această imagine Timotei Cipariu. Canonicul din Blaj preferă pământul italic celui austriac, pentru că acesta din urmă, deşi are frumuseţile Italiei, „n-are interesul clasic al acestui pământ"[3].

El vede pentru prima dată Veneţia ca pe „o altă Venere ieşită din spumele mării"[4]. Imaginea Italiei clasice înglobează, bineînţeles, şi atenţia faţă de monumentele romane, dar se diferenţiază totuşi de cea tradiţională, a unui Laurian. La acesta, interesul pentru vestigiile latine este unul „cu tendinţă", acordându-le atenţie doar în virtutea unei finalităţi clare, în măsura în care ele simbolizează justeţea militantismului politico-naţional al românilor. La Cipariu însă, interesul pentru locurile şi monumentele clasice este unul în general eliberat de conjuncturi exterioare; el le cultivă în mai mare măsură pentru valoarea lor intrinsecă, fără legătură cu obsesiile ideologiei naţionaliste.

Această Italie clasică primeşte şi ea, în conştiinţa ardelenilor, atributul sacralităţii; Cipariu, venit la Como pentru „clasicitatea locului", îl numeşte „sfânt loc"[5]. Nu mai este însă vorba de o sacralitate naţională, ci de una estetică şi culturală.

Imaginea Italiei clasice implică lărgirea perspectivei temporale şi tematice, incluzând şi aspecte exterioare Antichităţii latine. Cipariu sărută, la Como, ţărâna pe care o călcară nu numai „picioarele Pliniilor, Ceciliu poeta", dar „şi a altor mari bărbaţi, ca papii Inocenţiu al IX-lea şi Clemente al XIII-lea, ca Paul Ioviu şi Volta – toţi născuţi aicea"[6].

Se realizează astfel o deplasare a interesului faţă de Italia: tematic, spre mesajul cultural, iar temporal, spre contemporaneitate.

La Artemie Anderco, dimensiunea clasică a perspectivei sale se va cristaliza într-o imagine de mare limpezime şi frumuseţe, înglobând, într-un tot armonios, cultura, istoria, peisajul:

> Ochiul priveşte clasicele locuri de atâtea ori menţionate: munţii, colinele, văile... Nume care de pe băncile gimnaziului ne însoţeau necontenit... Locuri cântate de Virgil şi pentru mine obiecte de sacră pietate şi aducere aminte de mama Roma[7].

1. Iosif Pervain, Ioan Chindriş, *op. cit.*, vol. II, p. 294.
2. *Ibidem*, p. 310.
3. Timotei Cipariu, *op. cit.*, p. 153.
4. *Ibidem*, p. 136.
5. *Ibidem*, p. 151.
6. *Ibidem*, pp. 151-152.
7. *Un student în străinătate...*, ed. cit., p. 1.

3.5. *Ţara comorilor artistice*

Unul dintre elementele care se impun ca o evidenţă la o lectură a realităţilor italiene este mesajul lor artistic. La 1850, ardelenii care vin în Italia, în măsura tot mai sporită în care reuşesc să se elibereze de grila vechilor imagini, îşi îndreaptă atenţia spre arta italiană. Această nouă sferă de interes trimite şi ea spre aspectul cotidian, spre realităţile prezente. Aplecarea asupra tezaurului artistic italian presupune, pe lângă o deschidere intelectuală a întregii generaţii, inclusiv spre orizonturi estetice, şi disponibilităţi de gust, sensibilitate şi discernământ artistic; trăsături care ţineau, desigur, de datele personale, atât de diferite, ale fiecărui observator.

În acest sens, fără îndoială, ochiul cel mai avizat şi sensibil îl are Timotei Cipariu. Urmărindu-i memorialul de călătorie, sub raport strict cantitativ, remarcăm faptul că monumentul de artă, teatrul, muzeul sau opera ocupă, de departe, primul loc în periplul său, prevalând chiar interesului faţă de antichităţi, filologie sau bibliotecă, la care ne-am aştepta în primul rând din partea pasionatului cărturar.

La Veneţia, de pildă, primul loc în care se opreşte Cipariu este Catedrala San Marco[1]. Desigur, bisericile italiene, ca monumente arhitectonice deosebit de impresionante, atrag cu predilecţie. Chiar şi Laurian (atât de puţin dispus să consemneze orice altceva în afara antichităţilor romane), printre cele câteva aspecte cotidiene remarcate în primele epistole din Italia, include şi două biserici genoveze[2].

Schimbarea de perspectivă în această privinţă o ilustrează foarte bine Codru Drăguşanu, mare admirator al artei italiene. Dacă, la Roma, Laurian găsise demn de descris, *in extenso*, forul roman, Drăguşanu va face, în schimb, risipă de amănunte cu Catedrala San Pietro. Interesul pentru aceste monumente e viu până în inima Transilvaniei. Papiu-Ilarian îi trimite lui Simion Balint o carte poştală pe care este reprezentată „icoana faimoasei beserici monumentali din Veneţia, căreia asemine n-am văzut încă"[3], iar Balint îi confirmă, tocmai din Roşia Montană, primirea epistolei cu „frumoasa bazilică a S. Marcu", dovedind cunoaştere şi interes faţă de subiect[4].

Desigur, acest mesaj arhitectonic era receptat diferit de fiecare, în funcţie de educaţie şi de gustul personal. Un bun exemplu pentru simţul artistic al ardelenilor de la mijlocul veacului al XIX-lea îl oferă Domul din Milano. Simion Bărnuţiu îl remarcă în 1854, în termeni entuziaşti: „Beserecă ca domul din Milan nu vede omul nici în vis. Nu te mai saturi a te uita la ea"[5].

Aprecierea e absolut surprinzătoare pentru Bărnuţiu, fiind, de altfel, unica menţionare a vreunui aspect artistic din Italia[6]. Acaparat total de preocupările sale filologice de la acea dată, de militantismul naţional de acasă, de studiile juridice şi de necazurile financiare, lipsit, se vede, şi de o aplecare deosebită în acest sens, Bărnuţiu nu găseşte de cuviinţă să dea atenţie şi artei italiene. Totuşi, uneori frumuseţea acestui mesaj

1. Timotei Cipariu, *op. cit.*, p. 136.
2. A.T. Laurian, „Epistola XXXI. Genua, 16 sept. 1855", *Foaie pentru minte...*, XVIII, 1855, nr. 38-39, p. 213.
3. Iosif Pervain, Ioan Chindriş, *op. cit.*, vol. I, p. 130.
4. *Ibidem*, vol. II, p. 12.
5. *Ibidem*, vol. II, p. 108.
6. Pentru lipsa de preocupări artistice a lui Bărnuţiu, vezi şi Al. Marcu, *op. cit.*, pp. 10-11.

reuşeşte să străpungă vălul preocupărilor cotidiene şi atunci Bărnuţiu îşi exprimă aprecierea superlativă.

Oarecum neaşteptat pentru un ochi mult mai avizat, mai critic şi mai exersat, Codru Drăguşanu se arată la fel de entuziast la Milano: „Catedrala de aici... n-are pereche în lume"[1].

Este limpede că măreţia goticului şi fleşele medievale rezonau perfect cu sensibilitatea romantică a peregrinului ardelean.

Spiritul cel mai critic în faţa domului îl dovedeşte însă Timotei Cipariu. Expunându-şi rezervele faţă de stilul gotic, el afirmă că acesta „poate să placă nemţilor, ca oarece naţionale, ci anevoie altora, de altă naţiune"[2].

Pe coordonatele teoriei herderiene a specificului naţional, discernământul lui Cipariu pune problema unui sistem propriu de valori şi exprimă ideea preluării critice, selective, a mesajului italian, în funcţie de aşteptările şi de sensibilităţile caracteristice societăţii ardelene.

Altfel, Italia lui Cipariu se dovedeşte a fi, în mare măsură, o ţară a mesajului artistic de calitate. Chiar şi de bibliotecile italiene – până la el, simple depozite informative – canonicul poet se apropie nu doar cu sârguinţa cărturarului, ci şi cu emoţia iubitorului de carte frumoasă.

La toţi ardelenii trecători prin peninsulă, această atenţie faţă de mesajul artistic se conjugă cu cea manifestată pentru peisaj şi faptul cotidian, conturând o imagine coerentă, de ansamblu, a Italiei contemporane.

3.6. *Peisaj şi moravuri*

Interesul pentru peisaj şi natură mărturiseşte deja o deschidere deosebită faţă de înfăţişarea prezentă şi „reală" a Italiei, în toată complexitatea sa. La mijlocul veacului al XIX-lea, acest interes se manifesta fie într-o variantă de tradiţie iluministă, clasicizantă, în care peisajul primeşte valoare doar în măsura în care este umanizat, îmbogăţit prin muncă şi creaţie, fie în varianta romantică, unde accentul cade pe natura în stare ingenuă, tonurile se îngroaşă, observaţia se dilată până la hipertrofiere.

În primul caz, imaginea rezultată interferează adesea cu cea a Italiei clasice, situaţie bine ilustrată de Cipariu. Acesta vine la Como, loc

> încântătoriu; nu că noi nu am avea asemenea puncte măreţe – pentru exemplu pre cursul Mureşului pân' la Arad –, ci celebritatea locului e decântată în toată Europa[3].

Noua sensibilitate romantică, ce presupune abandonarea călătoriei de tip iluminist, îşi spune însă cuvântul. Uneori, Cipariu nu îşi poate refuza plăcerea descripţiei şi atunci efectele literare sunt remarcabile.

O astfel de tuşă artistică descoperim şi la A.T. Laurian, căruia panorama Genovei şi revărsarea oraşului pe poalele muntelui, spre mare, într-o „neregularitate înfricoşată", îi produc o impresie puternică[4]. Desigur, ochiul cel mai receptiv îl are Codru Drăguşanu.

1. Ion Codru Drăguşanu, *op. cit.*, p. 71.
2. Timotei Cipariu, *op. cit.*, p. 147.
3. *Ibidem*, p. 150.
4. A.T. Laurian, *op. cit.*, p. 213.

Frumuseţea golfului napoletan sau insolitul Vezuviului îi transmit acestuia un mesaj cel puţin tot atât de pregnant precum cel al Italiei artistice sau antice.

Acest tip de interes e nedespărţit de cel pentru faptul cotidian, pentru culoarea locală, obiceiuri, moravuri sau psihologie italiană. În ciuda aspectului clasic al călătoriei sale[1], Cipariu prefigurează în mod clar deschiderea faţă de aspectul cotidian. La Veneţia înregistrează cu atenţie exuberanţa străzii[2], după cum Codru Drăguşanu va descrie pe larg carnavalul roman[3]. Cipariu remarcă şi „feţele oamenilor şi a muierilor", tipurile antropologice „clasic" şi „longobardic", predominarea ochilor negri faţă de cei „vineţi" etc.[4].

Canonicul blăjean anunţă perspectiva lui Codru Drăguşanu, care consacră pagini întregi psihologiei şi comportamentului italienilor, portretizează *lazzaronii* napolitani şi briganzii romagnoli, uneori cu simpatie şi umor, adesea cu accente critice. Drăguşanu merge însă oarecum la suprafaţa lucrurilor, nefiind interesat de căutarea unor explicaţii ale comportamentului italian, atras, în special, de culoarea locală şi de pitorescul celor văzute.

3.7. *Italia turistică*

Aceste modalităţi de receptare a realităţilor peninsulare, atenţia centrată pe mesajul artistic, peisaj, pe viaţa cotidiană şi comportamentul italian, toate filtrate printr-o sensibilitate modernă, vor contura o nouă imagine: cea a Italiei „turistice". Anunţată de Cipariu, ea se manifestă plenar la Codru Drăguşanu. Italia devine locul ideal pentru călătorie şi sejur – un sejur de tip superior, în acelaşi timp atractiv şi instructiv, cu componentele moderne ale „delectării" şi „deconectării", incluzând divertismentul, lărgirea orizontului şi satisfacerea curiozităţii.

O asemenea perspectivă, avându-şi sorgintea în călătoria de tip romantic, este concordantă cu imaginea occidentalilor asupra Italiei, imagine care, fără îndoială, l-a influenţat puternic pe Codru Drăguşanu. Ardelenii o remarcă în epocă: Laurian se referă la britanicii rezidenţi la Roma[5], iar Codru Drăguşanu aminteşte afluxul de „lorzi angli" şi „principi ruşi" de la Napoli[6].

Ion Codru Drăguşanu nu ezită, de altfel, să urmeze exemplul acestora la scara posibilităţilor sale. El vede Pompeiul şi Vezuviul exclusiv din această perspectivă turistică, ilustrată de un interes lejer, destins, de o curiozitate de alpinist şi un ochi amuzat[7]. Printre ruinele pompeiene, departe de emoţia contactului cu vestigiile strămoşilor, el observă, cel mult, „urme despre lăţirea cultului priapic", iar ascensiunea pe Vezuviu, cu toate asperităţile ei, nu e decât o veselă excursie[8].

1. *Cf.* Maria Protase, *op. cit.*, pp. 18-20.
2. Timotei Cipariu, *op. cit.*, p. 137.
3. Ion Codru Drăguşanu, *op. cit.*, pp. 81-82.
4. Timotei Cipariu, *op. cit.*, pp. 152-153.
5. A.T. Laurian, „Epistola IV. De la Roma, 10/22 sept. 1855", *Foaie pentru minte...*, XIX, 1856, nr. 12-13, p. 42.
6. Ion Codru Drăguşanu, *op. cit.*, p. 171.
7. *Ibidem*, pp. 172-175.
8. *Ibidem*.

Cazul său nu este unul izolat, pentru această perioadă. Ioan Tomuţ, ofiţer în armata austriacă, cu garnizoana la Treviso, merge la Veneţia („unde m-am divertit sau, cum să zic, întreţinut foarte bine"[1]) din aceleaşi motive turistice. Pe lângă „divertire" (termenii înşişi sunt semnificativi), el vizitează şi Palatul dogilor, desigur, fără vreo motivaţie culturală mai înaltă, ci prin prisma curiozităţii generate de mentalitatea evocată. Este un tip de receptare a Italiei, poate, mai sărac în implicaţii culturale, dar mult mai adecvat spiritului modern şi noilor modalităţi de petrecere a timpului liber.

3.8. *Viaţă cotidiană, climă, plasare în spaţiu*

Alte aspecte ale interesului ardelean faţă de Italia împlinesc o imagine complexă şi unitară despre un fenomen de civilizaţie perceput în integralitatea manifestărilor sale. Corespondenţii de acasă ai studenţilor români aflaţi în Italia doresc să cunoască aspecte dintre cele mai variate. Ioan Florian, student la Sibiu, îi scrie lui Papiu:

> Nu ştiu pentru ce scrii aşa puţin. Eu tare aş dori să ştiu clima, spiritul şi altele din ţinuturile străbune[2].

Clişeul verbal din final aparţine imaginii tradiţionale, dar interesul propriu-zis priveşte realităţile contemporane.

Alţii se interesează de cuantumul taxelor şcolare şi de indicele preţurilor din Italia, în ideea de a-şi continua studiile aici[3]. Codru Drăguşanu, în replică, nu uită să remarce „ieftinătatea de la Milano". Tot acesta, atent la o multitudine de aspecte, consacră observaţii consistente „bucătăriei şi vinurilor italice", încercând chiar să surprindă, printr-o analiză comparativă, specificul naţional al acestora[4]. Corespondenţii lui Papiu fac dovada că posedă chiar cunoştinţe dobândite anterior în acest domeniu: Ioan Raţiu pomeneşte de „riso" şi „polenta", iar Simion Balint le doreşte studenţilor padovani „o cină în care să beţi câte un pocul de vin *de bono grano lacrima Christi*"[5].

Mulţi dintre aceşti corespondenţi folosesc cuvinte şi expresii italiene, demonstrând o bună familiarizare cu civilizaţia, cultura sau chiar limba italiană.

Altă problemă preocupantă, din aceeaşi sferă de mărunte aspecte care întregesc o imagine plurivalentă, ţine de climatul italian. Vasile Pop, din Budiul de Câmpie, ştie că în februarie arborii au înverzit deja în Italia. Tot el, vorbind de „seceta înfricoşată" din Ardeal, socoteşte că în Italia „şi mai mari călduri vor fi decât la noi"[6]. În general, ardelenii împărtăşesc imaginea unei „însorite Italii". Dacă Bărnuţiu, la Pavia, în marginea Piemontului, va fi înşelat în aceste aşteptări, Codru Drăguşanu, în schimb, suferă cumplit de căldură la Napoli, iar Cipariu va savura un incredibil septembrie la Veneţia. Această imagine a unei Italii fierbinţi consona, de altfel, foarte bine cu observaţiile privind exuberanţa străzii, „caracterul înfocat al italianului"[7] şi radicalismul politic risorgimental.

1. Iosif Pervain, Ioan Chindriş, *op. cit.*, vol. II, p. 340.
2. *Ibidem*, vol. II, p. 174.
3. *Ibidem*, vol. II, p. 296.
4. Ion Codru Drăguşanu, *op. cit.*, p. 71.
5. Iosif Pervain, Ioan Chindriş, *op. cit.*, vol. II, pp. 21, 302.
6. *Ibidem*, vol. II, pp. 274-277.
7. Timotei Cipariu, *op. cit.*, p. 146.

Interesant este şi modul în care era percepută Italia sub raportul plasării în spaţiu. În condiţiile coexistenţei Marelui Principat al Transilvaniei şi a Regatului Lombardo-Venet între aceleaşi frontiere politice austriece, în condiţiile unor relaţii personale intense în acest context (funcţionari, soldaţi, ofiţeri care circulă în ambele sensuri), ţinând cont de posibilităţile moderne de locomoţie şi comunicare, firesc ar fi fost ca distanţele mentale să se micşoreze substanţial. Un corespondent bănăţean al lui Papiu vorbeşte despre „o călătorie prin Italia şi alte părţi ale ţării"[1], dovedind, la nivelul limbajului uzual, conştientizarea apartenenţei comune la conglomeratul politic austriac. Ioan Faur se arată uimit de rapiditatea cu care îi soseşte corespondenţa din Padova[2]. Papiu-Ilarian şi Bărnuţiu, din Lombardia, sunt racordaţi deplin la fluxul publicisticii ardelene, ca şi când şi-ar desfăşura activitatea în mijlocul evenimentelor de acasă.

Cu toate acestea, textele dovedesc existenţa unei Italii suficient de îndepărtate. Depărtarea, drept categorie mentală, caracterizează încă, în mare măsură, imaginea ardelenilor despre Italia. Desigur, primii care o resimt, amplificată de factorul sentimental, sunt rudele şi apropiaţii de acasă. Greu încercata mamă a lui Papiu-Ilarian „se mâhniră pentru depărtarea ta", iar cumnatul Vasile Pop îi doreşte noroc „în această depărtare"[3]. Dacă aceste aprecieri sunt oarecum de aşteptat la cei doi emitenţi evocaţi, apropiaţi de mentalul ţărănesc (cu un orizont spaţial mai redus)[4], ele se regăsesc şi la Simion Balint („ne întristăm pentru atâta depărtare de noi"[5]) sau chiar la Codru Drăguşanu („să-ţi mai scriu tot din depărtare"[6]). În aceste exemple, aparţinând unor persoane cultivate, plasarea în spaţiu a Italiei ţine de limitele generale ale orizontului geografic transilvănean la acea oră.

Contactele personale induc totuşi o apropiere, cel puţin afectivă. Iosif Hodoş, care în studenţia-i padovană făcuse o pasiune mistuitoare pentru o anumită „Maria"[7], îl învaţă italieneşte pe fiul său, Enea Silviu (al cărui nume îl evocă pe eroul troian, dar şi pe Piccolomini), de la vârsta de şapte ani[8]. Influenţa Italiei este durabilă şi ardelenii care o înregistrează ţin să o propage peste ani.

3.9. *Economia şi civilizaţia materială*

Dacă una dintre consecinţele deplasării perspectivei de la imaginea Italiei ca patrie originară spre receptarea mesajului cotidian a fost apariţia interesului pentru ceea ce am numit „Italia turistică", un alt rezultat al acestei evoluţii îl va constitui concentrarea atenţiei asupra civilizaţiei materiale şi a economiei. Acesta va fi un mesaj extrem de semnificativ, privit prin prisma nevoilor concrete ale societăţii ardelene, receptat şi propagat mai departe în intenţia de a servi ca model, prefigurând în acest fel atenţia pentru aspectele politice.

---

1. Iosif Pervain, Ioan Chindriş, *op. cit.*, vol. II, p. 280.
2. *Ibidem*, vol. II, p. 153.
3. *Ibidem*, vol. II, pp. 269, 268.
4. Aceeaşi depărtare o vor resimţi şi soldaţii ardeleni cantonaţi în Italia, după cum o mărturisesc, creaţiile folclorice (cântece de cătănie) avându-şi sursa de inspiraţie în aceste realităţi.
5. Iosif Pervain, Ioan Chindriş, *op. cit.*, vol. II, p. 10.
6. Ion Codru Drăguşanu, *op. cit.*, p. 83.
7. Pentru iubita italiancă a lui Hodoş, vezi Iosif Pervain, Ioan Chindriş, *op. cit.*, vol. II, pp. 406-407.
8. *Ibidem*, vol. II, p. 205.

Descinşi, de regulă, în perimetrul de o densă civilizaţie al Italiei nordice, toţi ardelenii trecători pe aici remarcă înaltul indice de urbanizare, căile de comunicaţie moderne, realizările edilitare, curăţenia şi confortul; fără îndoială, aceste constatări se impuneau şi mai puternic în contrast cu realităţile de acasă, cunoscute anterior.

În şi mai mare măsură, atenţia ardelenilor va fi captată de modelul „economiei de câmp" italiene. Termenii superlativi în care este caracterizată agricultura din peninsula italică indică atât marile diferenţe existente la acea oră între cele două regiuni, cât şi faptul că această problematică preocupa în cel mai înalt grad societatea românească a timpului. Imaginea Italiei ca o nesfârşită grădină, înnobilată de sârguinţa agricultorilor, revine mereu în notaţiile călătorilor. Codru Drăguşanu remarcă: „Dară câmpul, un şes neîntrerupt..., e o grădină necurmată"[1].

Un exemplu grăitor pentru deplasarea atenţiei către problematica economică îl oferă Timotei Cipariu, într-un mod aparent surprinzător pentru voiajul său în manieră iluministă. El vine, într-adevăr, în Italia având în minte imaginea unei ţări a clasicităţii, al cărei univers încearcă a-l regăsi la faţa locului:

> Cu ochii încercam să văz fagii lui Virgiliu şi *citis*-ul pentru capre, ci au că erau numai ficţiune poetică, au şi ei au perit[2].

Nereuşind să descopere imaginea învăţată la şcoală, va observa însă, în locul bucolicului peisaj al *Georgicelor*, „nefatigata industrie" a locuitorilor de astăzi, eforturile lor, care arată „cât poate face nevoinţa omenească şi într-adevăr italienii meritează numele de industrioşi."

Altădată afirmă că „tot ce m-a impresionat mai mult este cultura pământului, căreia nu văzui asemenea"[3].

În mod semnificativ, Cipariu este acaparat şi el de mentalitatea pragmatică a noii epoci de dezvoltare capitalistă. Totuşi, sensibilitatea artistului biruie adesea interesul mercantil; remarcând, la Como, munţii „ornaţi cu grădini, vile şi vii"[4], el face dovada unei perspective mai degrabă picturale decât economice.

Interesul faţă de economia italiană se vădeşte însă a fi foarte viu în Transilvania. Vasile Pop, parohul din Budiul de Câmpie, doreşte să afle „fraţii italiani cum poartă economia, câţi boi înşiră la plug, cum le e plugul şi alte instrumente pentru economie"[5].

Bărnuţiu, la rândul său, îi scrie lui Simion Crainic „despre economia de aici, cum ară, cum fac *pergolato* de vie, despre fabrica caşului"[6] etc.

Aceste preocupări mărturisesc o deschidere către progresul economic şi spiritul capitalist, întreprinzător. Interesul vine dinspre lumea satului ardelean, dinspre elitele rurale, care se află în fruntea acestui proces de propăşire economică, demarat după 1848[7].

---

1. Ion Codru Drăguşanu, *op. cit.*, p. 70.
2. Timotei Cipariu, *op. cit.*, pp. 144-145.
3. *Ibidem*.
4. *Ibidem*, p. 152.
5. Iosif Pervain, Ioan Chindriş, *op. cit.*, vol. II, p. 277.
6. *Ibidem*, vol. II, p. 73.
7. Vezi Simion Retegan, „Contribuţia satului la mişcarea naţională a românilor din Transilvania în perioada liberalismului austriac", în volumul *Stat. Societate. Naţiune. Interpretări istorice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982, p. 347.

Intelectualii şi oamenii politici ardeleni conştientizează aceste aşteptări şi vin în întâmpinarea lor. În acest sens, Bărnuţiu îi trimite din Italia lui Iacob Mureşanu, redactorul *Gazetei de Transilvania*, spre publicare, o lungă serie de articole, printre cele mai semnificative scrise aici, cuprinzând date statistice şi informaţii cu privire la agricultura, industria şi comerţul european[1]. Exemplul economic italian este indicat adeseori ca model pentru Transilvania, în special agricultura practicată în Italia septentrională[2]. Sensibilitatea lui Bărnuţiu pentru aceste aspecte evidenţiază mentalitatea mult mai pragmatică a generaţiei sale, în comparaţie cu cea iluministă. Pe plan ideologic, pandantul acestei atitudini va fi reprezentat de concepţiile liberale din Transilvania, profesate de gânditori politici de genul lui George Barit[3].

Componenta economică a imaginii Italiei în conştiinţa publică ardeleană de la 1850 este semnificativă, din unghiul analizei de faţă, mai ales datorită concentrării atenţiei asupra unei problematici contemporane, ca şi prin valoarea de model a experienţei italiene. Fără a avea parte de vreo materializare spectaculoasă, acest mesaj economic ilustrează însă ideea influenţei modelatoare exercitate de imaginea Italiei asupra mentalităţii ardelenilor.

3.10. *Concluzii*

Prezentarea structurii complexe a imaginii Italiei, ca şi a dinamicii diverselor ei componente permite degajarea câtorva concluzii.

În primul rând, se constată deplasarea perspectivei generale către aspecte contemporane. Chiar dacă imaginea tradiţională, a unei Italii sacralizate de urmele strămbunilor romani sau ale corifeilor iluminişti, îşi menţine vigoarea şi forţa emoţională, elementul nou care apare, şi care contează pentru că aduce schimbarea, este cel al imaginii realităţilor prezente.

În al doilea rând, se observă pragmatismul perspectivei ardelenilor asupra Italiei. Interesul pentru mesajul artistic al peninsulei sau perceperea ei ca loc de agrement, fie şi spiritual, sunt puse în subsidiar de căutarea acelor aspecte ce pot fi utile societăţii româneşti din Transilvania.

Aceste două indicii conduc la ideea deschiderii faţă de fenomenul politic italian. Italia va furniza ardelenilor atât exemplul unui demers politic şi revoluţionar de amploare, cât şi cel al activităţii subversive, conspirative, aspecte ce nu îi puteau lăsa indiferenţi pe intelectualii care tocmai ieşiseră dintr-o revoluţie tot atât de violentă.

În orice caz, este evident faptul că istoria românilor ardeleni poate fi lecturată şi din punctul de vedere al interesului lor pentru Italia, modalitate de cercetare care permite, tocmai datorită poziţiei excentrice a unghiului de abordare, relevarea unor aspecte mai puţin evidente dintr-o perspectivă tradiţională.

---

1. Apărute sub titlul „Observaţiuni statistice despre cultivaţiunea pământului Europei", *Foaie pentru minte...*, XVI, 1853, nr. 42, 48-51 ; continuate sub titlul „Observaţiuni statistice despre comerciulu Europei", în nr. 1-3 pe 1854.
2. Simion Bărnuţiu, „Observaţiuni statistice...", *Foaie pentru minte...*, XVI, 1853, nr. 42, pp. 320-321.
3. George Em. Marica *et al.*, *Ideologia generaţiei române de la 1848 din Transilvania*, Bucureşti, 1968, pp. 37-47.

4. Carbonari şi tribuni: interferenţe revoluţionare româno-italiene

4.1. *Contextul general şi cauzele receptării mesajului politic italian*

În perioada imediat următoare revoluţiei de la 1848 se înregistrează o serie de contacte, de raporturi politice şi ideologice, stabilite între românii din Transilvania şi mişcarea risorgimentală italiană. În ambianţa unei sensibilităţi revoluţionare general europene, aceste relaţii şi interferenţe surprinzătoare se explică prin factori cum ar fi apropierile ideologice, similitudinea obiectivelor urmărite de unii militanţi români şi italieni, nevoia de căutare a unor alianţe internaţionale în vederea atingerii acestor obiective.

Influenţele exercitate de modelul politic italian în Ardeal nu pot fi desprinse din cadrul mai larg al imaginii de ansamblu asupra Italiei în conştiinţa publică a acestei societăţi. După cum am văzut, la jumătatea secolului al XIX-lea, orizontul mental, istorico-geografic şi cultural al românilor ardeleni îngloba o imagine distinctă a realităţilor peninsulare, bogată în informaţie, ca şi în încărcătura sa afectivă. Prelungind clişeele Şcolii Ardelene, imaginea Italiei se lega în primul rând de afirmarea latinităţii românilor, ca instrument de legitimare politică şi sursă de formare a sentimentului naţional. Pe această linie, interesul ardelenilor va merge spre o Italie a vestigiilor, percepută în calitatea ei de patrie a strămoşilor romani. Dar elementul nou, apărut aici în anii de după revoluţia de la 1848-1849, va consta în deplasarea sferei de interes către aspectele contemporane[1].

Cum poate fi explicată apariţia, către 1850, a acestei noi imagini a Italiei? În primul rând, şocul anului 1848 a asigurat propulsarea mesajului ideologic risorgimental pe întregul continent, nu mai puţin într-o Transilvanie integrată şi ea în circuitele revoluţiei europene. Pe de altă parte, sensibilitatea politică a liderilor români radicali venea în întâmpinarea acestor idei şi exemple; deziluziile postrevoluţionare duceau la creşterea interesului faţă de o paletă ideologică şi de acţiune cât mai diversă. Raportul dintre capacitatea de difuziune a ideilor risorgimentale şi gradul de permeabilitate al societăţii ardelene faţă de acestea va da măsura efectelor rezultate: de la simplul interes la convergenţa de opinii şi obiective, de la diferenţele de principii la influenţarea concretă a militantismului românesc.

Poziţia pe care o ocupau cele două entităţi naţionale în concertul european, extrem de favorabilă comparaţiilor şi contactelor, constituia un alt element care impunea fenomenul politic italian în atenţia românilor ardeleni. Mai întâi, se putea observa, ca o evidenţă, similitudinea situaţiei în care se aflau populaţiile româneşti şi italiene din cuprinsul Monarhiei Austriece. În condiţiile politice ale neoabsolutismului, ele vor fi tratate în modalităţi asemănătoare de către autorităţile vieneze. La fel ca în întregul imperiu, atât în Lombardia şi Veneţia, cât şi în Transilvania puterea se exercita prin intermediul guvernatorilor militari provinciali şi al comandanţilor districtuali, în vederea asigurării unui control politic cât mai eficient asupra populaţiei[2].

---

1. Vezi concluziile capitolului anterior, „Italia la 1850, în conştiinţa publică a românilor din Transilvania".
2. Cornelia Bodea, „Stări de spirit revoluţionare în Transilvania şi Banat după revoluţie", în volumul *Civilizaţie medievală şi modernă românească*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1985, p. 344.

Primii care au sesizat caracterul similar al problemelor cu care se confruntau în diferitele zone ale imperiului au fost guvernanţii austrieci. Semnificative în acest sens sunt numirile de funcţionari şi militari, din Italia în Transilvania, şi invers. Având experienţa reprimării mişcărilor revoluţionare dintr-o provincie, respectivii erau consideraţi apţi să răspundă cerinţelor asemănătoare de la celălalt capăt al monarhiei. Astfel, toţi guvernatorii militari ai Transilvaniei din perioada neoabsolutistă (Ludwig von Wohlgemuth, Karl von Schwartzenberg şi Friedrich von Liechtenstein) îndepliniseră anterior comenzi militare şi însărcinări civile în Italia, luptaseră la 1848 şi 1849 împotriva Piemontului şi a lui Garibaldi[1].

Numeroase trupe recrutate din Lombardia austriacă vor fi cantonate în Transilvania, în timp ce regimentele româneşti erau trimise în Italia, pentru a fi ţinute departe de casă şi pentru a contribui la omogenizarea imperiului. Printre ele se numărau regimentele Bianchi şi Strassoldo, la Timişoara şi Sibiu, regimentele româneşti nr. 50 şi nr. 61, la Veneţia şi la Treviso[2]. Dezertările intervenite în regiuni atât de îndepărtate vor determina consecinţe dintre cele mai neaşteptate în ceea ce priveşte contactele personale dintre români şi italieni.

Interferenţa unor interese şi idealuri comune celor două popoare va fi remarcată îndeosebi de liderii politici radicali, care confecţionau cu febrilitate proiecte mai mult sau mai puţin fanteziste de colaborare şi de acţiune comună. Planurile de cooperare legitimate de ideea originii latine sau de cea a identificării unui inamic comun vor fi subsumate unor alianţe şi solidarităţi cât mai largi, la scară continentală. Apar, astfel, numeroasele proiecte de factură mazziniană care vizau federalizarea şi coalizarea popoarelor din răsăritul şi centrul Europei împotriva regimurilor opresive, rus, otoman sau austriac. Vor fi luate în considerare aspecte privitoare la echilibrul de forţe european şi interesele geopolitice, emblematizate în acest veac de afirmare a naţionalismului de simboluri etnorasiale; se va pune mereu problema preeminenţei elementului latin, germanic sau slav, a sferelor de influenţă ale fiecăruia[3]. În numele unui asemenea tip de solidaritate „internaţională" sau „suprastatală", specific secolului al XIX-lea, unii lideri revoluţionari ardeleni îşi însuşesc ideea solidarităţii neolatine, îndreptată împotriva regimurilor despotice şi a elementului germanic dominator.

Acest nou interes pentru experienţa politică italiană nu era lipsit de antecedente; el poate fi privit şi din perspectiva unor mai vechi evoluţii. În epoca Revoluţiei Franceze, de exemplu, desfăşurările politice peninsulare, aflate în miezul transformărilor ce schimbau faţa Europei, erau urmărite din Ardeal de către numeroşi cărturari români, aşa cum era, de pildă, Gheorghe Şincai. Acesta mărturisea, chiar în paginile detaşate de contemporaneitate ale *Hronicii*, atenţia faţă de evenimentele din Italia, intermediate prin lectura gazetelor[4].

Transformarea acestui simplu interes în asimilare constructivă nu era însă posibilă în absenţa unei sensibilităţi rezonante în raport cu fenomenul italian. O asemenea convergenţă

1. Helmuth Klima, *Guvernatorii Transilvaniei*, Sibiu, 1943, pp. 62, 72, 80.
2. Vezi *Militär-Schematismus des Österreichischen Kaiserthums*, Wien, 1850; de asemenea, *Gazeta Transilvaniei*, XIV, 1851, pp. 345, 392; XVI, 1853, p. 166.
3. Vezi Alesandru Papiu-Ilarian, „Idealuri naţionale ale nemţilor, slavilor, ungurilor şi românilor", *Revista Carpaţilor*, II, 1861, 1 martie, pp. 297-305.
4. Gheorghe Şincai, *Opere. I. Hronica românilor*, tom. I, ediţie îngrijită de Florea Fugariu, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1967, p. 20.

de climat ideologic, ca şi de ambianţă mentală se va produce, în anumite cercuri, începând cu anii 1830, când începe să se manifeste şi în Transilvania „politica de conspiraţie şi complot", concretizată prin apariţia unor societăţi secrete inspirate de modelele francmasoneriei şi carboneriei europene[1].

Din unghiul analizei de faţă, activitatea acestor societăţi prezintă importanţă nu atât datorită stabilirii unui prim moment de contact între cele două demersuri revoluţionare, prin adoptarea în Transilvania a unor modele de acţiune de inspiraţie italiană (mai ales că ele ajung aici pe filieră poloneză[2]), ci pentru că simpla prezenţă a unor asemenea modalităţi de acţiune politică în Ardeal demonstrează faptul că şi aici se crease o sensibilitate revoluţionară nouă, deschisă dialogului cu mentalităţi similare. Fără îndoială, ea nu se manifesta decât la nivelul unor cercuri restrânse, fără nici o priză la masa populaţiei. Pe de altă parte însă, nu era lipsit de relevanţă faptul că, dacă la 1833, Mazzini lansa pentru prima dată ideea desfiinţării Monarhiei Habsburgice[3], peste numai un an apărea în Transilvania societatea conspirativă a lui Adolf David.

În consecinţă, mentalitatea romantică va pregăti terenul pentru o receptare atentă a mesajului risorgimental italian, propagat cu putere după 1848. Când va izbucni revoluţia, evenimentele din Italia vor focaliza rapid atenţia ardelenilor. Barometrul politic atât de sensibil al lui George Barit va sesiza imediat situaţia şi, dacă până atunci interesul său se focalizase preponderent asupra modelului irlandez sau polonez[4], odată cu declanşarea revoluţiei Italia va beneficia în paginile publicaţiilor braşovene de un spaţiu privilegiat şi de o simpatie nedezminţită[5].

În sfârşit, se observă că receptarea mesajului politic italian printre românii din Transilvania va fi favorizată acum, în mod deliberat, şi la nivelul emiţătorului, respectiv în mediile politice şi culturale italiene. Interesul mai deosebit al italienilor faţă de români, apărut tot în atmosfera romantică, în deceniul trei al veacului al XIX-lea, pornise iniţial din ambianţa studiilor istorice şi filologice, a preocupărilor pentru folclor, pentru culoare locală şi exotism, toate acestea potenţate de atenţia faţă de un popor neolatin, redescoperit din perspectiva noului efort de cunoaştere în haină romantică.

Nu a mai fost decât un pas până la confecţionarea unei scheme de interese şi priorităţi comune, aptă să genereze proiectele mazziniene de federalizare a popoarelor împotriva Austriei. Cunoaşterea mai amănunţită a românilor, facilitată de eforturile cărturarilor romantici italieni, avea să ducă la apropierea de problematica atât de complexă a Transilvaniei, la încercările de atragere a românilor în orbita unui efort eliberator comun. Savanţi şi ideologi italieni, de la Niccolò Tommaseo, Carlo Cattaneo şi Vincenzo Gioberti până la Giuseppe Mazzini, G.V. Ruscalla şi M.A. Canini vor propaga, în mod deliberat, mesajul lor emancipator (naţionalist, democratic, federalist sau panlatinist) în

1. Nicolae Bocşan, „Opţiuni sociale şi democratice în procesul constituirii solidarităţii naţionale moderne. 1821-1848", în volumul *Naţiunea română*, Bucureşti, 1984, pp. 367-368.
2. Pentru societatea creată de Adolf David, vezi Cornelia Bodea, *Lupta românilor pentru unitatea naţională. 1834-1849*, Editura Academiei, Bucureşti, 1967, pp. 3-11.
3. Alexandru Marcu, *Conspiratori şi conspiraţii în epoca renaşterii politice a României. 1848-1877*, Bucureşti, 1930, pp. 6-7.
4. George Em. Marica, *Studii de istoria şi sociologia culturii române ardelene din secolul al XIX-lea*, vol. II, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1978, p. 15.
5. Vezi rubrica „Italia", în *Gazeta de Transilvania*, XI, 1848, nr. 1-18.

direcţia românilor din Transilvania, convinşi că, în acest fel, aduc preţioase servicii cauzei proprii[1].

În consecinţă, după cum am văzut, receptarea influenţelor risorgimentale de către românii ardeleni va fi condiţionată de o serie de elemente, cum ar fi: necesităţile ideologice postrevoluţionare, contextul geopolitic şi conjunctura relaţiilor internaţionale, solidarităţile neolatine, răspândirea unei ambianţe mentale rezonante, precum şi propaganda italiană insistentă şi interesată. Toţi aceşti factori favorizanţi se vor remodela însă în funcţie de optica internă, mesajul italian fiind filtrat prin membrana sensibilităţilor politice ardelene. Va depinde de structura receptorului în ce măsură elementele transmise vor fi preluate şi reinterpretate dintr-o perspectivă proprie sau vor genera reacţii de respingere sau de acceptare.

4.2. *Analiza mesajului italian prin intermediul mărturiilor directe: relatările de călătorie*

Pentru aprecierea concretă a atitudinii românilor ardeleni faţă de desfăşurările politice italiene, primele indicii sunt de căutat la nivelul unor surse directe. Ardelenii care călătoresc sau merg la studii în Italia în această perioadă sunt confruntaţi, fără îndoială, în mod nemijlocit, cu atmosfera tensionată din Lombardia ori cu resentimentele politice din regatul piemontez[2]. Totuşi, în notele lor de călătorie, destinate publicării, Timotei Cipariu, August Treboniu Laurian sau Ion Codru Drăguşanu nu fac loc decât cu mare parcimonie aprecierilor pe marginea aspectelor politice. Explicaţia faptului ţine, desigur, în primul rând de rigorile cenzurii austriece, cărora cei trei voiajori nici nu vor încerca să îi forţeze mâna în mod inutil. Pe de altă parte, nici unul dintre aceste memoriale nu avea o finalitate politică. Tonalitatea lor generală porneşte din cea a „călătoriilor pentru cunoaştere", de factură iluministă, chiar dacă perspectiva romantică sau observaţia pragmatică şi realistă debordează adesea cadrul iniţial.

Nici corespondenţa privată emisă de Al. Papiu-Ilarian, Simion Bărnuţiu şi Iosif Hodoş în perioada studiilor juridice la Padova şi Pavia (1852-1854) nu se dovedeşte mult mai generoasă în privinţa aspectelor politice. Bineînţeles, nici ea nu se afla la adăpost de ochii vigilenţi ai autorităţilor.

În pofida acestor condiţii neprielnice unei exprimări libere, se poate afirma că nota politică de actualitate se impune totuşi atenţiei călătorilor ardeleni, uneori chiar în dezacord cu sistemul lor general de opţiuni. August Treboniu Laurian, de exemplu, a cărui sferă de interes în Italia se limitează aproape exclusiv la antichităţile romane, participă, cu toate acestea, la un „tedeum pentru luarea Sevastopolii"[3], desfăşurat la

1. „Imaginea celuilalt", a românilor văzuţi de italieni, în aceeaşi perioadă, a fost analizată (chiar dacă terminologia actuală lipsea) de către Alexandru Marcu, în studiile sale: *Romanticii italieni şi românii*, Bucureşti, 1924; *Il rinascimento romeno e l'Italia in cerca della latinità dei Romeni*, Bucureşti, 1940; *Momente de artă şi cultură italiană în România*, Timişoara, 1943.
2. Pentru analiza detaliată a acestor surse, vezi capitolul anterior „Italia la 1850, în conştiinţa publică a românilor din Transilvania".
3. August Treboniu Laurian, „Epistola XXX. Genua, 16 septembrie 1855", *Foaie pentru minte, inimă şi literatură*, XVIII, 1855, nr. 38-39, p. 213.

Genova. El sosea apoi la Torino într-un moment în care capitala piemonteză traversa o stare de mare efervescenţă politică, atmosferă care nu putea să îi scape nici măcar unui străin[1]. Cipariu, la rândul său, acaparat mereu de mesajul cultural italian sau de frumuseţea peisajului, nu se poate opri să nu remarce, cu un ochi sensibil şi la realităţile contemporane, „noualе fortificaţiuni" austriece din jurul Triestului[2] sau obstacolele care „neîndemânară" campania piemonteză împotriva Austriei de la 1848[3], iar dintre volumele aflate în bibliotecile veneţiene nu îi scapă atenţiei lucrările lui Cesare Cantù, atât de importante pentru ideologia risorgimentală[4].

Desigur, aceste câteva observaţii sunt foarte sumare. Lipsa unor aprecieri mai consistente cu privire la mişcarea risorgimentală, aflată în plină desfăşurare la ora călătoriei lui Laurian sau Cipariu, nu poate fi totuşi pusă exclusiv pe seama conjuncturii publicistice nefavorabile. Cunoscându-le orientarea ideologică şi atitudinile politice, se poate spune, cel puţin pentru Cipariu, că absenţa unor precizări referitoare la scena politică italiană se datorează în mare măsură inapetenţei sale faţă de un mesaj radical, revoluţionar. Absenţa ecourilor sale în paginile lui Cipariu mărturiseşte, implicit, nu necunoaştere, ci distanţare, în cel mai bun caz indiferenţă faţă de acest mesaj. Fără îndoială că între orizontul politic al canonicului de la Blaj (marcat de moderaţia şi legalismul catolicismului liberal), pe de o parte, şi ideologia radicală mazziniană, pe de altă parte, diferenţele existente anulau posibilitatea oricărei comunicări.

Observaţii mai incisive sunt prilejuite de periplul italian al lui Codru Drăguşanu. Pe de o parte, trebuie să se ţină seama de faptul că el îşi publică în volum relatările călătoriilor sale (din 1839 şi 1842) abia în anul 1865, când regimul austriac se liberalizase, iar perioada de apogeu a carboneriei mazziniene trecuse de mult, unificarea Italiei fiind aproape realizată. Pe de altă parte însă, explicaţia atitudinii peregrinului făgărăşan ţine de spiritul romantic al memorialului său. În ambianţa acestei noi mentalităţi, Drăguşanu dovedeşte o sensibilitate rezonantă la fenomenul revoluţionar italian şi nu poate înregistra decât cu simpatie atât spiritul de opoziţie al italienilor faţă de ocupantul austriac, cât şi atmosfera tensionată a Lombardiei.

Extrem de semnificative pentru imaginea sa asupra Italiei şi pentru receptivitatea faţă de cauza naţională a italienilor sunt versurile sub egida cărora îşi plasează prima epistolă din Italia. Renunţând la autoritatea citatului latin, încă preferat în epocă de ardeleni (opţiune relevantă în sine pentru trecerea la un nou tip de sensibilitate), el recurge la versurile emblematice ale lui Dante, atât de actuale în contextul risorgimental:

Ohi, il bel paese
Che l'Apennin parte,
Il Mar circonda, e l'Alpe[5].

1. Viorica Lascu, „Din legăturile lui August Treboniu Laurian cu Italia", *Apulum*, XIX, 1981, p. 291.
2. Timotei Cipariu, *Jurnal*, ediţie îngrijită de Maria Protase, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972, p. 135.
3. *Ibidem*, p. 145. Ar fi de semnalat o eroare strecurată în notele acestei ediţii: la p. 145 nu este vorba despre „Carol Albert (1741-1745)", după cum se precizează la p. 177, în nota 12, ci despre Carol Albert de Savoia, rege al Sardiniei (1831-1849).
4. *Ibidem*, p. 140.
5. *Apud* Ion Codru Drăguşanu, *Peregrinul transilvan*, ediţie îngrijită de Corneliu Albu, Editura Sport-Turism, Bucureşti, 1980, p. 69.

Ajuns în Lombardia, el observă atent atmosfera încordată, tensiunile existente între localnici şi austrieci, freamătul străzii: „Italianii urăsc pe germani foarte şi de aici vine că, deşi se par a fi blânzi, pe străzile cetăţii tot la cincizeci de paşi e o santinelă militară". Printre aceşti opresori, spune el, „am văzut feciori români în garnizoană"[1].

În lipsa altor comentarii, nu ne putem decât întreba în ce măsură această situaţie i-a dat de gândit sau l-a determinat să-şi asume vreo atitudine.

Constatări mai interesante îi sunt prilejuite la Roma, unde decadenţa oraşului şi a locuitorilor (surprinsă în tonuri patetice) îi evocă soarta similară a românilor. Este vorba aici de un panlatinism în versiune autovictimizantă, opusă triumfalismului cu care se evocă, de obicei, originea glorioasă a românilor. Dacă, de regulă, Italia era invocată, în virtutea solidarităţii romanice, ca un model de urmat şi o soră mai mare, Drăguşanu îi vede aici pe italieni şi pe români subsumaţi deopotrivă unei sorţi vitrege: „Până când, Doamne, vei lăsa viţa romană în Occident şi în Orient să pătimească?"[2].

Simpatia şi deschiderea faţă de cauza italiană, detectabile în textul lui Drăguşanu, aparţin însă nivelului difuz al mentalului colectiv, sunt proprii unor sensibilităţi mai largi, care nu au de-a face în mod direct cu atitudinile propriu-zis politice ale peregrinului ardelean. La nivelul convingerilor ideologice, Drăguşanu pare a se mişca pe alte coordonate, deconcertante pentru un spirit radical, dar mult mai consonante cu ideologia moderată a intelectualităţii ardelene. Regimul bourbonic napolitan i se pare a fi „un blând şi părintesc absolutism, cum e mai potrivit pentru popoarele europene nemature"[3].

Observaţia denotă, dincolo de o lejeritate ce ţine de psihologia lipsită de crispări a lui Drăguşanu, concepţii politice suficient de conservatoare.

O mai mare afinitate faţă de fenomenul politic risorgimental italian ar fi de căutat, bineînţeles, la Simion Bărnuţiu şi Alexandru Papiu-Ilarian, care vin în Italia carbonară cu o experienţă revoluţionară pe măsură. Agresaţi însă de supravegherea poliţiei austriece, ei nu îşi vor fixa reflecţiile politice nici măcar în paginile corespondenţei.

În general, toţi ţin să remarce asprimea regimului poliţienesc de aici. Bărnuţiu va descrie în multe pagini demersurile pe care e nevoit să le facă pentru obţinerea unui permis de rezidenţă la Pavia, în condiţiile suspiciunilor manifestate de autorităţile lombardo-venete[4]. La fel după cum Codru Drăguşanu, intrat la Napoli în colimatorul poliţiei bourbonice, se gândeşte la faptul că

> poate am scăpat vreo vorbă slabă din gură şi aici e locul a-ţi ţine limba între dinţi..., nu să latri verzi şi uscate[5].

Aceste fugare, dar repetate menţiuni, adesea strecurate printre rânduri, explică prudenţa firească a naratorilor, dar conturează şi imaginea unei Italii neliniştite şi explozive în conştiinţa ardelenilor care o contactează. Ioan Tomuţ, ofiţer român în armata austriacă, în garnizoană la Treviso, trăind cu veşnica teamă de a nu-şi periclita

1. *Ibidem*, p. 72.
2. *Ibidem*, p. 76.
3. *Ibidem*, p. 164.
4. Iosif Pervain, Ioan Chindriş, *Corespondenţa lui Alexandru Papiu-Ilarian*, vol. II, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972, p. 30.
5. Ion Codru Drăguşanu, *op. cit.*, p. 159.

poziţia prin legăturile sale cu studenţii padovani, îi scrie şi el lui Bărnuţiu că românilor din Italia „li se numără toţi paşii şi-i înseamnă toată vorba"[1].

În pofida sentimentelor sale de loialitate faţă de monarhie, pe care educaţia militară şi serviciul trebuie să i le fi fortificat, el surprinde cu fineţe aspecte foarte grăitoare pentru mentalităţile revoluţionare italiene. Afirmând, la modul eufemistic, că „amicia între oficialii militari şi italieni nu e prea mare" şi încercând să îşi justifice refuzul de a se întâlni cu Papiu în văzul lumii, el apreciază că numai „umblând cu mine [şi] te vei compromita naintea studenţilor"[2]. După cum se vede, ostilitatea şi spiritul intransigent al italienilor se impuneau cu putere în faţa celor chemaţi să le reprime.

Aceste realităţi de domeniul evidenţei, care se puteau constata în Italia fie şi numai prin lectura gazetelor sau pulsul străzii, îşi prelungeau ecourile până în Transilvania, reprezentau lucruri general cunoscute în epocă. Papiu-Ilarian îi va transmite lui Simion Balint: „Noutăţi de pe aici n-am să vă scriu, că le aflaţi din gazete"[3].

În aceste condiţii, în care este limpede că informaţia referitoare la viaţa politică italiană putea fi receptată de elita intelectuală ardeleană, sunt de căutat aprecierile şi reacţiile românilor ardeleni faţă de mesajul ideologic primit, eventual ce anume se preia din această experienţă în vederea propriei acţiuni naţionale, chiar dacă mărturiile directe ne spun prea puţin în acest sens. Bărnuţiu, cunoscând vigilenţa autorităţilor, îşi motivează discreţia:

> De aceea debuie să ne purtăm după data noastră, ca în timpuri critice, ca nişte oameni carii nu par învăţaţi a precipita lucrurile[4].

Înşelat de această prudenţă, istoricul Alexandru Marcu va susţine la un moment dat, în lucrarea sa consacrată prezenţei celor trei ardeleni în Italia, că aceştia nu aveau nici un interes mai deosebit faţă de mişcarea risorgimentală, că lipsesc dovezile oricărei implicări a acestora în frământările politice ale Italiei carbonare[5]. Cu toate acestea, cunoscând mentalitatea de tip iacobin a lui Bărnuţiu sau Papiu, pare cu neputinţă ca în timpul mişcărilor din februarie 1853, când la Pavia, în stradă, era revoluţie, iar ecoul represiunii ei era înregistrat până şi în Munţii Apuseni (Simion Balint scria că „tristele ştiri din Milano şi Verona ne-au mâhnit")[6], Bărnuţiu, aflat în mijlocul evenimentelor, să nu fi fost confruntat cu ieşirile violente ale colegilor săi de studii, să nu fi meditat cel puţin pe marginea acestor fapte, mult dincolo de inexpresiva consemnare din corespondenţă: „Studenţii de la universitatea de aici sunt mânaţi acasă toţi, până la alt aviz"[7].

---

1. Iosif Pervain, Ioan Chindriş, *op. cit.*, vol. II, p. 28.
2. *Ibidem*, vol. II, p. 341.
3. *Ibidem*, vol. I, p. 130.
4. *Ibidem*, vol. II, p. 28.
5. Alexandru Marcu, *Conspiratori şi conspiraţii în epoca renaşterii politice a României. 1848-1877*, Bucureşti, 1930; *Simion Bărnuţiu, Alexandru Papiu-Ilarian şi Iosif Hodoş la studii în Italia*, Bucureşti, 1935, p. 23.
6. Iosif Pervain, Ioan Chindriş, *op. cit.*, vol. II, p. 14.
7. *Ibidem*, II, p. 54; *cf.* Alexandru Marcu, *op. cit.*, pp. 64-67, pentru atitudinea lui Bărnuţiu faţă de aceste evenimente.

4.3. *Alte mărturii directe : corespondenţa italiană a lui Alexandru Papiu-Ilarian*

Există însă o categorie de surse directe care dezvăluie, la o lectură atentă, adevăratele sentimente ale studenţilor aflaţi la Padova faţă de mişcările politice peninsulare. Corespondenţa italiană trimisă lui Alexandru Papiu-Ilarian de către colegii săi de studii[1] aruncă o lumină cu totul nouă asupra felului în care revoluţionarul ardelean reacţionează la acest mesaj.

Corespondenţii săi italieni, firi mult mai temperamentale, dar lipsiţi şi de experienţa politică a lui Papiu, fac loc în scrisorile lor unor idei care ţin de năzuinţele şi ideologia risorgimentală. Fără îndoială că şi ei respectă cerinţele minime ale unei prudenţe absolut necesare : exprimările sunt adeseori voalate, aluzive, cu sensuri deliberat ambigue. Uneori însă, furaţi de patetism, spun lucrurilor pe nume, uitând de rigorile conspirativităţii. Semnificativ este faptul că emiterea unor astfel de idei presupune existenţa dialogului, posibilitatea comunicării, găsirea unui limbaj comun între Papiu-Ilarian şi colegii săi animaţi de mentalităţi carbonare. Chiar dacă scrisorile de răspuns ale lui Papiu ne lipsesc, dovezile rămase de la corespondenţii săi italieni sunt suficient de grăitoare.

O primă temă care se detaşează cu claritate din această corespondenţă este cea a identităţii de idealuri şi comunităţii de interese. În 24 de scrisori, în condiţiile unei discreţii lesne de înţeles, ea figurează în şase ocurenţe, conturând, dacă nu un clişeu verbal, cel puţin o idee general acceptată : „nutrim aceleaşi sentimente, năzuinţe şi cugete", „năzuinţele noastre sunt mereu aceleaşi", „fie ca soarta să ne hărăzească împlinirea năzuinţelor noastre comune (*i nostri comuni desiderii*)"[2] etc.

Formulările colegilor lui Papiu-Ilarian (A. Petri sau A. Policretti) probează faptul că la Padova se formase un grup de studenţi, italieni şi români, bine sudat şi prin legături afective, care împărtăşeau aceleaşi convingeri politice. Membrii săi conştientizează situaţia similară în care se aflau românii şi italienii ; mai mult, de aici ajung chiar la concluzia necesităţii alianţei şi a colaborării, exprimată în paginile unei scrisori, în mod sugestiv, prin puncte de suspensie :

> Din suferinţele, din năzuinţele şi afinităţile noastre, izvorâte din cauze identice – dacă nu aceleaşi, totuşi foarte asemănătoare – se naşte între noi, prietene, un alt raport, şi el este de simpatie, de...[3].

Ideea plutea în aer, la îndemâna tuturor.

Altă problematică, extrem de preocupantă, decelabilă în corespondenţă circumscrie interesul italienilor pentru „popoarele orientale". Papiu vine în întâmpinarea acestei atenţii şi nu face decât să le „înteţească dorinţa de a studia mai temeinic starea actuală a acestor popoare", procurându-le lucrări despre români şi despre chestiunea orientală,

1. Publicată de Iosif Pervain, Ioan Chindriş, *op. cit.*, vol. II, pp. 363-420.
2. *Ibidem*, vol. II, pp. 392, 411, 413 ; de asemenea, pp. 395, 404, 413.
3. *Ibidem*, vol. II, p. 395.

cum era *Les peuples de l'Autriche et de la Turquie*, a lui Hippolyte Desprez. Interesul colegilor săi, ca şi efortul lui Papiu de a-l satisface nu se datorau însă doar simplei curiozităţi, ci urmăreau o finalitate clară, chiar dacă ea era, din nou, disimulată cu grijă în paginile epistolelor. Andrea Petri va afla în primul rând de la colegul său ardelean aspecte privind „spiritul naţional redeşteptat al acestor popoare, suferinţele lor, năzuinţele şi străduinţele de a atinge un scop care..."[1].

Un al treilea aspect caracterizant pentru atitudinile grupului de la Padova îl constituie implicarea efectivă în acţiunea politică, în demersul revoluţionar. În această privinţă, cum era de aşteptat, exprimările sunt mai ezoterice, aluziile mai voalate, suficiente totuşi pentru a furniza unele indicii. Neliniştile studenţilor padovani trădează un orizont al aşteptării de cea mai autentică factură carbonară, complotistă. A. Petri mărturiseşte: „Aici trăim în aşteptarea unui viitor ale cărui taine ne îngrijorează"; sau, în altă parte: „Temerile şi speranţele alternează de la o clipă la alta".

G. Tell, trimiţându-i lui Papiu o scrisoare prin intermediul lui Iosif Hodoş (aşadar mai ferită de indiscreţii), se confesează în limbajul patetic, inconfundabil, al mentalităţilor revoluţionare:

> Noi, aici, în Italia, suntem în aşteptare. Mâna lui Dumnezeu cântăreşte faptele, iar mâna omului strânge mâna aproapelui său fără teama de a descoperi sub hainele acestuia un pumnal. De câteva zile, nişte zvonuri rostite în şoaptă, unele situaţii încă nelămurite ne iuţesc sângele în vine şi aşteptăm parcă clipa îmbrăţişării unor rudenii, după mulţi ani de absenţă[2].

După cum se poate observa, se pare că tovarăşii de studii şi idei ai lui Papiu nu se mulţumeau cu aşteptarea pasivă şi clarificările teoretice, ci se integrau efectiv în mişcările subversive antiaustriece[3].

În al patrulea rând, merită a fi subliniată implicarea lui Papiu-Ilarian în acest dialog cu colegii săi, sesizabilă prin intermediul corespondenţei: „Când ţi-am primit scrisoarea – îi transmite A. Petri – simţeam într-adevăr nevoia să comunic cu un suflet ca al tău şi cu o inimă ca a ta. Am citit ceea ce îmi scriai şi, printre rânduri, ceea ce nu mi-ai scris"[4].

Fără îndoială, destăinuirile prietenilor săi italieni pretindeau reciprocitate, aşa că putem bănui că Papiu le-a împărtăşit la rândul său propriile probleme şi convingeri politice. Iar aşa după cum italienii subscriau ideatic şi afectiv la cauza românilor ardeleni, şi Papiu trebuie să fi analizat atent demersul revoluţionar al acestora.

O concluzie importantă care se degajă din analiza acestor contacte materializate epistolar este aceea că studenţii ardeleni aflaţi la Padova s-au confruntat cu un mesaj ideologic de inspiraţie mazziniană. Caracteristicile evidenţiate mai sus converg tocmai spre o astfel de imagine. Fraternizarea cu toate naţiunile oprimate, apelul la solidaritatea revoluţionară a „popoarelor orientale", acţiunea politică subterană, de tip carbonar, demagogia populistă şi mesianismul naţional reprezintă teme constante ale programelor

1. *Ibidem*, vol. II, pp. 393, 395, 397.
2. *Ibidem*, vol. II, pp. 406, 411, 414.
3. Pentru atmosfera politică din Padova şi integrarea tineretului universitar în mişcarea revoluţionară, vezi şi Alexandru Marcu, *op. cit.*, pp. 31-38 (cu sursele sale italiene).
4. Iosif Pervain, Ioan Chindriş, *op. cit.*, vol. II, p. 394.

de acţiune lansate de Mazzini. Evoluţia lui Papiu-Ilarian în acest climat de idei, de-a lungul celor doi ani de la Padova, are semnificaţia unui dialog cu ideologia mazziniană, dovedeşte deschiderea sa faţă de un orizont de gândire în multe privinţe compatibil cu al său.

În orice caz, toate aprecierile scrise, aparţinând unor intelectuali ardeleni confruntaţi cu realităţile politice italiene, de la Cipariu sau Codru Drăguşanu la Alexandru Papiu-Ilarian, probează cel puţin interesul manifestat în toate cazurile faţă de această problematică, precum şi diversitatea formelor de receptare, care merg de la apropierea afectivă şi observaţia detaşată până la sensibilitatea rezonantă şi convergenţele ideologice.

4.4. *Un model metodologic de analiză calitativă a receptării mesajului italian*

Dată fiind însă împrejurarea că toate mărturiile directe analizate până acum s-au dovedit a fi destul de lacunare în ceea ce priveşte evidenţierea atitudinii asumate de ardeleni faţă de mesajul politic risorgimental, voi propune în continuare un model metodologic de altă factură, bazat pe punerea într-o ecuaţie de logică istorică a acestei necunoscute.

Datele problemei de rezolvat ar fi următoarele: cunoscând mesajul ideologic iniţial, la emiţător (1), modalităţile sale de difuzare către transilvăneni, cu eventualele distorsionări suferite pe parcurs (2), marja ideologică şi sensibilităţile politice ale receptorilor, gradul lor de permeabilitate la astfel de influenţe (3), putem aproxima conţinutul mesajului la receptor (4), măsura în care acesta e acceptat sau respins. În prelungirea analizei vine şi un al cincilea element, care constă în evaluarea influenţelor induse de mesajul primit în acţiunea şi gândirea intelectualilor ardeleni, a ecourilor materializate în scrisul acestora.

Desigur, rareori vom dispune de toate aceste date în suficientă măsură. Dar în absenţa unuia dintre elementele invocate, celelalte vin să completeze imaginea de ansamblu. Astfel, se poate răspunde şi la problema pusă iniţial, dar pot fi investigate, în lumina acesteia, şi celelalte aspecte, cu deosebire cele ţinând de orientările ideologice din societatea transilvăneană.

4.5. *Mesajul italian la emiţător*

După cum arătam anterior, la mijlocul secolului al XIX-lea exista un mesaj revoluţionar italian orientat, în mod consecvent, în direcţia popoarelor din răsăritul şi centrul Europei. Importanţa majoră pe care coalizarea acestor populaţii împotriva Austriei o putea avea pentru cauza italiană constituia o evidenţă pentru mişcarea risorgimentală, în ansamblul ei. Se urmărea, în consecinţă, la nivel programatic sau în planul acţiunii politice directe, prin metode diplomatice sau subversive, ridicarea popoarelor din răsăritul Europei împotriva Monarhiei Habsburgice[1]. Locul pe care îl vor rezerva românilor aceste proiecte

1. Vezi Alexandru Marcu, *Conspiratori şi conspiraţii...*, ed.cit., cap. I, pp. 3-23; A. Anzilotti, *Italiani e Iugoslavi nel Risorgimento*, Roma, 1920. Din densa bibliografie a problemei se mai pot reţine: A. Tamborra, *Cavour e i Balcani*, ILTE, Torino, 1958; Ştefan Delureanu, „Mazzini e la Romania", extras din *Atti del XLVI Congresso di storia del Risorgimento italiano*, Roma, 1974; Ştefan Delureanu, „Mazzini e Garibaldi tra progetto e azione nele'Europa Centro-Orientale (1859-1870)", *Revue Roumaine d'Histoire*, 1983, 22, nr. 2, pp. 159-169.

de acţiune concertată va determina, în mod decisiv, reacţia liderilor ardeleni faţă de întregul mesaj risorgimental. Atâta vreme cât ei vor sesiza o convergenţă între obiectivele proprii şi cele ale italienilor, cauza italiană va găsi un anumit ecou în Transilvania.

Pe de o parte, contele Camillo Cavour, îndepărtat sub raport ideologic de radicalismul mazzinian, va sprijini la modul general ideea revoltei popoarelor din Orient, considerată o diversiune capabilă să secondeze în mod eficient eforturile diplomaţiei piemonteze. Pe de altă parte, Mazzini, a cărui ideologie mergea pe coordonatele utopice ale unei emancipări sociale şi naţionale de ansamblu, va fi nevoit, adeseori, să îşi selecteze aliaţii cu o mai mare atenţie, atât datorită divergenţelor existente între aceştia, cât şi datorită necesităţilor tactice manifestate în diferite conjuncturi[1].

Sub raportul influenţei directe, componenta cea mai semnificativă a mesajului risorgimental, care va avea efecte imediate în perioada postrevoluţionară, datorită obiectivelor sale ce îi vizau în mod specific pe români, se va dovedi propaganda mazziniană de federalizare amplă şi de acţiune comună împotriva Austriei. Modelul risorgimental italian, în ansamblul său, ilustrat de exemplul practic al unificării peninsulei (înfăptuită în anii care vor urma), va reprezenta o lecţie prea vagă, cu o valoare generală, de simbol, şi cu efecte mai puţin sesizabile în cazul românilor ardeleni. În schimb, propaganda mazziniană va lăsa urme mult mai vizibile, sub raportul contactelor şi influenţelor, şi va impune asumarea unor atitudini şi reacţii.

Mazzini vine, către 1850, cu un set de propuneri destinate direct românilor. În cadrul lor, cea mai mare atenţie era acordată problematicii Transilvaniei. Liderul italian era conştient că succesul demersului său atârnă de atitudinea pe care o va lua în această chestiune. Ambianţa în care s-au născut proiectele mazziniene fusese marcată de doi factori mai importanţi. În primul rând, era vorba de legăturile italo-maghiare stabilite în timpul revoluţiei şi prelungite apoi în emigraţie[2]. În al doilea rând, trebuie amintite încercările lui Mazzini de a-i contacta pe revoluţionarii români din exil, în vederea creării acelui Comitet Central Democratic European menit să conducă viitoarea revoluţie generală a popoarelor europene[3]. Atât Dimitrie Brătianu (integrat acestui organism), cât şi Nicolae Bălcescu sau Ion Ghica vor face demersuri insistente pe lângă Mazzini, pentru ca platforma acestuia să ţină cont de revendicările româneşti privitoare la Transilvania. De cealaltă parte, fireşte, presa emigraţia maghiară, compusă din Kossuth, contele Teleki sau generalul Klapka. În această situaţie, revoluţionarul italian era nevoit să penduleze mereu între cele două poziţii atât de greu de conciliat, încercând să reorienteze eforturile ambelor tabere împotriva inamicului austriac[4].

Propunerile adresate românilor vor fi sintetizate într-un manifest tradus în româneşte, imprimat la Paris, în iunie 1851, şi semnat de *Comitato Centrale Democratico Europeo*[5].

1. Alexandru Marcu, *op. cit.*, pp. 12, 20.
2. Vezi A. Vigevano, *La legione ungherese in Italia*, Roma, 1924; E. Kästner, *Mazzini e Kossuth*, Florenţa, 1929.
3. Cornelia Bodea, „Préparatifs roumains pour une nouvelle révolution après 1848", *Nouvelles Études d'Histoire*, VI(2), Bucureşti, 1980, p. 40.
4. Amănuntele acestui duel în trei (Mazzini, Kossuth, Bălcescu) la Alexandru Marcu, *op. cit.*, pp. 27-67.
5. *Ibidem*, p. 44; textul integral la pp. 44-50.

Principiile de la care se pleacă sunt cele ale dreptului fiecărui popor la o existenţă naţională liberă: „naţionalitatea este libertatea populilor". Pentru câştigarea acestor drepturi, popoarele, care sunt „indivizii umanităţii", trebuie să intre însă în „familia cea mare", în „pactul federativ european", unde vor găsi „titlurile viitoarei voastre naţionalităţi". În această luptă, spune manifestul, românii au „o misie în Europa", misie care provine din poziţia lor de „avangardie a gintei latine". Dar, în continuare, accentul nu se pune pe solidaritatea romanică, pentru că rolul românilor, în primul rând, este acela de a fi „una din verigele de unire ursite a relega activitatea ei (a gintei latine) cu aceea a gintelor slavă şi maghiară".

În aceste condiţii, în ceea ce-i priveşte pe românii ardeleni, principalul inamic rămâne „imperatorul Austriei". El „desuneşte ca să poată împărăţi", „vă zice că naţionalitatea voastră este resbelul cu maghiarii şi credinţa către dânsul". Unirea eforturilor româneşti cu „slavul şi maghiarul, italianu şi grecu" constituie singura soluţie viabilă. Desigur, Mazzini ştie prea bine care este punctul nevralgic al acestei alianţe proiectate. O recunoaşte însă în cuvinte prudente, menite să menajeze toate susceptibilităţile: „Printre gintele ce vă-nconjură, unele fură nedrepte pentru voi". Dar, după părerea lui, „în viitor nu mai pot fi astfel. Ele învaţă dreptatea şi egalitatea în căderea şi suferinţa comună". Totodată, îndeamnă la amânarea dezbaterii divergenţelor „teritoriale"[1] până după obţinerea izbânzii comune.

Faptul că aceste promisiuni formale riscau să fie considerate insuficiente de către liderii ardeleni, care aveau din timpul revoluţiei experienţa relaţiilor româno-maghiare, nu putea să îi scape nici lui Mazzini. El va acorda însă un credit mai mare revoluţionarilor maghiari, luând în considerare forţa militară şi baza politico-socială de la care ei se revendicau, nobilimea liberală din Ungaria. Asemenea factori constituiau o atracţie mult mai puternică în vederea realizării planurilor sale[2].

În ceea ce îi priveşte pe românii ardeleni, revoluţionarul italian va încerca să îi atragă în frontul luptei antihabsburgice şi prin intermediul unor acţiuni de instigare la dezertare, desfăşurate în garnizoanele austriece din Italia de Nord. În general, apelurile la dezertare şi înrolare în rândurile revoluţionarilor, adresate soldaţilor sârbi, croaţi sau români, erau mijlocite de către emisarii emigraţiei maghiare. Dar, ţinând cont că aceştia ar fi găsit mai greu ecouri în rândurile soldaţilor din Transilvania, se recurgea mai ales la serviciile unor români aflaţi în anturajul revoluţionarilor maghiari. O astfel de propagandă va desfăşura în toamna anului 1852 Alexandru Manu, în rândurile soldaţilor români cantonaţi la Treviso şi Milano[3].

Activitatea unor asemenea „revoluţionari de profesie", animaţi de un veritabil „internaţionalism" de factură mazziniană, nu va rămâne fără efecte. Voluntarii ardeleni îşi vor face simţită prezenţa în toate formaţiunile combatante cu componenţă multinaţională constituite în Italia de-a lungul deceniului al şaselea[4]. Demersul lor revoluţionar se va consuma sub drapelul cauzei italiene, mai ales în rândurile trupelor lui Garibaldi.

1. În textul italian: *gravi questioni territoriali*.
2. *Cf.* Cornelia Bodea, *op. cit.*, p. 42 (cu un punct de vedere diferit, pentru anul 1851); *ibidem*, p. 52 (cu o poziţie identică, pentru anul 1852). Referirile de aici se fac însă în special la raporturile lui Mazzini cu revoluţionarii din Principate.
3. Alexandru Marcu, *op. cit.*, p. 65.
4. Ştefan Delureanu, „Români alături de Garibaldi în expediţia «celor o mie»", *Revista de istorie*, 1982, 35, nr. 10, pp. 1124-1138.

4.6. *Canale de difuzare a mesajului italian : contactele personale*

Am văzut până acum care erau ideile de bază ale mesajului emis dinspre mişcarea risorgimentală către românii din Ardeal. Dar pentru a urmări evoluţia acestor idei în conştiinţa publică din Transilvania, trebuie să avem în vedere modalităţile concrete de difuzare şi de receptare a lor, mergând dincolo de foiţa subţire, tipărită cu chirilice minuscule, a manifestelor mazziniene[1]. Elementele principale ale acestei cercetări privesc un dublu aspect : informaţia propriu-zisă, privitoare la realităţile politice italiene, care ajunge în Ardeal, dar şi distorsiunile suferite de către mesajul iniţial pe parcurs. Se pot surprinde două canale de difuziune mai importante : contactele personale, ocazionate de deplasările ardelenilor în Italia, şi presa românească din Transilvania.

În cea dintâi categorie se înscriu, în primul rând, cazurile analizate până acum. Cipariu, Codru Drăguşanu, dar mai ales Papiu-Ilarian sau Bărnuţiu se confruntă, *de visu*, cu practica sau ideologia risorgimentală, îi propagă ecourile mai departe, acasă, către cititori sau corespondenţi. În situaţia lor, receptarea este directă, mijlocită doar de filtrul propriilor concepţii şi sensibilităţi. Faptul că respectivii aparţin elitei politice şi intelectuale ne permite să urmărim şi influenţele exercitate de acest mesaj asupra gândirii politice din Transilvania. Experienţa italiană a lui Papiu-Ilarian sau Simion Bărnuţiu, de exemplu, va înrâuri puternic scrierile ulterioare ale acestora.

În afară de studenţi şi călători, există încă o categorie de ardeleni (cu un orizont politic mai modest, dar mult mai numeroasă) care contactează direct realităţile italiene : militarii. Este vorba, în primul rând, despre ofiţeri. Aşa este cazul corespondentului lui Papiu, Ioan Tomuţ, ilustrativ pentru deschiderea acestei categorii faţă de experienţa politică italiană. În lipsa altor mărturii directe, le putem însă aproxima ponderea numerică şi le putem urmări evoluţia.

Într-un şematism militar austriac din 1850 am identificat aproximativ 15 ofiţeri purtând nume româneşti, aflaţi în garnizoanele din Italia de Nord : Ilie Blidariu (*Oberlieutenant* la Treviso), Iosif Moise (*Hauptleute 1 Classe* la Triest), George Popovici şi Constantin Balaci (*Unterlieutenant 1 Classe*, respectiv *Oberlieutenant*, la Lodi), Iosif Conta (probabil bucovinean, *Erste Rittmeister* în Regimentul nr. 7 de cavalerie uşoară), Ştefan Cripa (*Unterlieutenant 2 Classe* în Batalionul de garnizoană nr. 6 din Mantova), Ion Muşina (*Oberlieutenant* în Batalionul de vânători lombardo-venet) etc.[2].

După cum se vede, de obicei ei ocupă grade inferioare. Totuşi, orizontul lor politic şi cultural este situat la cote onorabile, după cum o arată exemplul lui Ioan Tomuţ, care citeşte *Istoria* lui Papiu şi merge la Veneţia să viziteze Palatul dogilor[3]. Unii dintre ei vor ajunge pe cele mai înalte trepte ale ierarhiei militare. Aşa a fost cazul generalului Traian Doda, numit la 1860 în „postul greu şi delicat" de comandant al pieţei din Veneţia[4].

---

1. Alexandru Marcu, *op. cit.*, p. 44.
2. *Militär-Schematismus des Österreichischen Kaiserthums*, Wien, 1850, pp. 172, 187, 190, 395, 426, 511. Ortografierea germanizantă a numelor îngreunează însă identificările. Nu am luat în considerare numele care ar putea fi atribuite şi altor naţionalităţi (de exemplu : p. 172 – Theodor Andres, p. 198 – Mathias Bugyan etc.).
3. Iosif Pervain, Ioan Chindriş, *op. cit.*, vol. II, pp. 26-27, 340.
4. Corneliu Diaconovich, *Enciclopedia română*, vol. II, Sibiu, 1900, p. 194, *sub voce* „Doda, Traian".

Nu trebuie să subestimăm nici prezenţa masivă a soldaţilor ardeleni în nordul Italiei. Pentru aceşti ţărani, ale căror sentimente naţionale se afirmaseră într-o anumită măsură la 1848, contacul direct, chiar în ipostaza de opresori, cu mişcarea risorgimentală va însemna o considerabilă lărgire a experienţei politice, a orizontului geografic şi mental.

În sfârşit, o ultimă categorie de ardeleni trecători prin peninsulă este formată din revoluţionarii „internaţionalişti", emigranţi sau voluntari în formaţiunile lui Garibaldi, pe care îi vom regăsi mai târziu în rândurile „celor o mie". Contactul lor cu mişcarea italiană este unul total, ei se identifică, practic, cu această cauză, asimilându-i necondiţionat mesajul ideologic şi de acţiune. Din gruparea lor, purtătoare a unor sensibilităţi revoluţionare rezonante cu cele risorgimentale, se ilustrează destine aventuroase de militanţi idealişti pentru idealul emancipării popoarelor, ca Pavel Papp[1], Alexandru Bujor[2] sau Nicolae Dunca[3].

Toate aceste contacte personale cu realităţile politice italiene pot fi privite, sub raportul difuziunii şi al receptării, din mai multe puncte de vedere. Pe de o parte, receptarea acestui mesaj de către o serie de exponenţi de marcă ai intelectualităţii ardelene va lăsa urme în activitatea şi gândirea lor ulterioară. În al doilea rând, mărturiile tuturor acestor contactanţi direcţi reprezintă un eşantion ilustrativ, un exemplu pentru gradul de receptivitate al întregii societăţi ardelene. În al treilea rând, ei vor propaga acasă experienţa asimilată, prin viu grai, prin corespondenţa privată sau prin texte destinate publicităţii. Prin contact personal, modelul italian va penetra în mod durabil în conştiinţa ardelenilor. Lecturarea „la rece" a unui mesaj politic oarecare va fi însoţită de sensibilizarea afectivă, de amintirea zilelor petrecute într-o ţară frământată de agitaţii şi revolte.

4.7. *Canale de difuzare: presa de expresie românească din Transilvania*

Al doilea canal principal de difuziune a mesajului risorgimental, după cel mediat prin contacte personale, este reprezentat de presa românească din Transilvania[4]. În legătură cu el, se impun câteva constatări generale. În primul rând, se remarcă existenţa unei cantităţi apreciabile de informaţie referitoare la Italia, cu un incontestabil accent pus pe actualitatea politică. În al doilea rând, receptarea are loc pe o scară largă în societatea ardeleană, dacă luăm în considerare numai cei 456 de abonaţi ai *Gazetei de Transilvania* din Monarhia Austriacă, din anul 1852[5]. Fără îndoială, aceştia aparţin, în majoritate, elitelor intelectuale. Consecvenţa cu care redacţia foilor braşovene aduce în atenţia

1. Ioan Sabău, „Din viaţa generalului Pavel Papp. Date noi privitoare la istoria relaţiilor româno-italiene în epoca Risorgimentului", *Studii. Revistă de istorie şi filozofie*, XIV, 1961, 1, ianuarie-februarie, pp. 151-157.
2. Em. Micu, „Activitatea revoluţionară a lui Alexandru Bujor desfăşurată în Italia pentru înfăptuirea statului naţional unitar român (1848-1873)", *Cumidava*, II, 1969, pp. 271-280.
3. Camil Mureşanu, „Ecoul războiului civil din S.U.A. în presa românească din Transilvania", în volumul Nicolae Edroiu, Aurel Răduţiu, Pompiliu Teodor (coord.), *Stat. Societate. Naţiune. Interpretări istorice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982, p. 354.
4. Pentru primii ani ai deceniului al şaselea, ştirile din Italia sunt prezente în cvasitotalitatea numerelor *Gazetei Transilvaniei*.
5. George Em. Marica, *op. cit.*, vol. I, p. 24, şi „Tabloul sinoptic al abonaţilor *Gazetei Transilvaniei* până la 1865" (în Anexe).

lectorilor săi actualităţi italiene ilustrează, probabil, şi dorinţa ziariştilor de a orienta atenţia publicului într-o anumită direcţie, dar denotă şi interesul viu al acestui public faţă de asemenea informaţii.

Altă constatare se referă la contextul în care sunt prezentate aceste ştiri, la distorsiunile pe care le suferă mesajul lor iniţial. Majoritatea ştirilor, notelor sau materialelor referitoare la Italia (situaţie valabilă pentru toate actualităţile de politică externă) sunt preluate din presa străină, în special din cea austriacă. Până şi cele reproduse din ziare engleze, franceze sau chiar italiene parvin, cel mai adesea, tot prin filiera cotidienelor vieneze, împrejurare datorată, în primul rând, cenzurii oficiale, care impunea un asemenea filtru. În această situaţie, preferinţa pentru un anumit gen de informaţii prezente în *Gazetă* ar putea fi pusă doar pe seama publicului austriac sau a redacţiilor de la *Wanderer* sau *Wiener Zeitung*. Fără a neglija nici această modalitate de dirijare a interesului publicului ardelean, se pot reţine, în ceea ce priveşte atitudinile locale româneşti, următoarele trei aspecte: maniera în care se face selecţia materialelor preluate, comentariile redacţiei braşovene pe marginea lor şi frecvenţa anumitor teme de interes pentru cititorii din Transilvania.

Oricum, indiferent de sursa informaţiilor vehiculate, lectura actualităţilor italiene prezente în coloanele *Gazetei Transilvaniei* în perioada postrevoluţionară oferea cititorului ardelean, de două ori pe săptămână, spectacolul unei efervescenţe politice necontenite. Aspectele reflectate cel mai frecvent – nelipsind, practic, pentru anii 1850-1853, din nici un număr al acestei publicaţii –, focalizează interesul publicului pentru mişcarea risorgimentală, pentru „partida răsturnătoare" din Italia. Mazzini este, de departe, italianul al cărui nume apare cel mai des în coloanele *Gazetei* (înaintea regelui piemontez Victor-Emmanuel, a lui Cavour sau a Papei), urmat, la o oarecare distanţă, de Garibaldi.

Contextul în care sunt prezentate acţiunile insurgenţilor italieni ţine cel mai adesea de problematica emigraţiei revoluţionare. Integrată în cadrele largi ale politicii internaţionale, aceasta e prezentată ca unul dintre factorii cardinali de pe eşichierul european.

Ea apare, în primul rând, în articole care îi sunt consacrate în mod special: „Azilul refugiaţilor în Englitera", „Întrebăţiunea emigranţilor", [„Ştire despre un complot la Roma"][1]. Totodată, nu lipseşte nici din trecerile în revistă ale celor mai importante evenimente europene, figurând şi acolo printre temele principale. Permanente sunt ştirile despre situaţia explozivă din Italia, despre agitaţiile politice din Piemont sau despre tensiunile revoluţionare din Lombardia. Ele conturează, în conştiinţa cititorului, imaginea unei zone incandescente, frecvenţa referirilor generând adevărate clişee: „din Italia citim ştiri tot îngrozitoare"; „în Sicilia citim adese despre scene sângeroase"; „înştiinţări despre complote mari"; „hârtiile revoluţionare lipite pe păreţi"; „nemulţumiri, revoluţiuni, adunări cu zgomot şcl."; „bătăile sângeroase între soldaţi şi popor"[2] etc.

Desigur, într-o bună măsură, interesul faţă de asemenea ştiri se datora şi caracterului lor spectaculos, notei de senzaţional care răspundea aşteptărilor unor cititori animaţi de o sensibilitate modernă. Gustul pentru senzaţie, pentru faptul de excepţie, dădea mărturie şi despre mentalităţile romantice care traversau societatea ardeleană. Dar dincolo de

1. *Telegraful român*, I, 1853, pp. 93, 97-98, 101-102; *Gazeta Transilvaniei*, XVI, 1853, pp. 83-84, 275.
2. *Gazeta Transilvaniei*, XIV, 1851, pp. 4, 11-12, 15, 54, 138.

această imagine de fundal, datele politice ale problemei sunt concretizate cu precizie, surprinse în adevăratele lor resorturi. Cititorul ardelean e avizat cu exactitate asupra izvorului tulburărilor din Italia: „Nu e îndoială că Mazzini e acela care aţâţă focul în Genua"[1].

În mod surprinzător la prima vedere (din perspectiva rigorilor cenzurii austriece), în paginile presei apar adeseori elemente ale mesajului ideologic mazzinian, fiind prelungite ecourile propagandei emigraţiei. Faptul se explică, atât la nivelul publicaţiilor austriece, cât şi al celor din Transilvania, doar prin împrejurarea că acest mesaj era prea cunoscut în epocă pentru ca metode cum ar fi ignorarea sau dezinformarea să mai poată fi utilizate cu o minimă eficienţă. Era de preferat, atunci, situaţia în care el putea fi prezentat prin filtrul viziunii oficiale, în mod controlat, însoţit de o critică aspră la adresa ideilor respective.

În orice caz, în atenţia cititorilor erau aduse mesaje extrem de radicale, cum era, de pildă, acest apel reprodus din proclamaţiile mazziniene:

> La 1847, semnalul s-a dat dintr-un punct neînsemnător al Mării Mediterane, într-un timp când toată lumea era liniştită, iar nu turburată în toate părţile ca acum. Cine poate spune care va fi poporul ales, la care mai întâi va răsări lumina soarelui?[2].

Să vedem, în continuare, care erau atitudinile asumate de jurnaliştii ardeleni faţă de aceste informaţii, ce anume se poate desprinde din contextul în care erau înfăţişate, încercând să depăşim nivelul explicit al comentariilor evident negative din editorialele vieneze sau din comunicatele oficiale.

Mai întâi, se poate desprinde un nivel al aprecierilor favorabile faţă de cauza italiană. El se exprimă prin intermediul unor constatări de ordin general, care se înscriu în coordonatele obişnuite ale unei ideologii liberale şi naţionale. Nu este vorba de aprecieri favorabile directe, dar solidaritatea cu mişcarea italiană poate fi detectată, în subtext, mai ales prin intermediul adjectivelor cu o solidă încărcătură negativă aplicate factorilor cu care aceasta se confruntă: „Italia e nemulţumită cu măsurile reacţionare"; „o Italie de jos căzută sub un despotism mut"; „imposibilitatea de a se ţine în ţările din jurul său [al Sardiniei] orice măsură necorespunzătoare la spiritul secolului"; „în Italia se deşteptă ideea de unitate naţională"[3].

Dar atunci când se coboară la nivelul evenimentelor şi faptelor concrete, mai ales al celor ţinând de practica insurgenţei, perspectiva se schimbă, simpatia disimulată se transformă în comentariu rezervat şi dezaprobator. Dacă acţiunile spectaculare ale „faimosului Garibaldi" sunt privite totuşi cu o anumită admiraţie amestecată cu îngrijorare, în schimb, epitetele aplicate revoluţionarilor refugiaţi la Londra sau la Paris mărturisesc de-a dreptul ostilitate:

> Ameninţătorul ordinei legale şi turburătorul păcii Mazzini şi Manin îşi aruncă săgeţile şi fulgerele nedumeritului lor spirit spre a agita în Italia[4].

1. *Ibidem*, XIV, 1851, p. 16.
2. *Ibidem*, XIV, 1851, p. 8.
3. *Ibidem*, XIV, 1851, pp. 4, 13, 18.
4. *Ibidem*, XIV, 1851, pp. 58; XIX, 1856, p. 189 (articol reprodus după *Kronstädter Zeitung*).

În alt loc, relatând faptul că studenţii români de la Paris au subscris 500 de franci „la colecta lui Manin", redactorul *Gazetei* exclamă, pe un ton moralizator: „Sărman tact, sărmană minte sănătoasă, pe unde te vei mai fi aflând!"[1].

Dincolo de necesitatea ralierii opiniilor exprimate în publicaţiile româneşti la punctul de vedere oficial, din aprecierile de mai sus transpare şi optica proprie redactorilor braşoveni. Preferinţele lor nu mergeau defel în favoarea unor metode de acţiune atât de violente precum cele ale revoluţionarilor mazzinieni, după cum nici ideologia radicală de la care aceştia se revendicau nu putea întruni sufragiile unui moderat, cum era redactorul Iacob Mureşanu.

Această atitudine se explică şi mai bine în lumina unui alt nivel apreciativ faţă de mişcarea italiană. Este vorba despre simpatia manifestată faţă de regimul „strâns parlamentar ce se păzeşte cu statornicie în Turin"[2]. Atitudinea pozitivă manifestată faţă de acest model de guvernare italian se reflectă în permanenţă, prin aprecieri laudative explicite la adresa lui. Erau lăudate frecvent „reformele ce Sardinia introduce mereu în sânul său", „frumoasele câştiguri ale libertăţii constituţionale" sau parlamentul care „lucrează mereu înainte scoţând legiuiri prea folositoare"[3].

La prima vedere, aceste referiri făceau trimitere doar la anumite divergenţe de politică externă, la rivalitatea dintre Anglia liberală şi Austria conservatoare, care se manifesta mai ales în perimetrul peninsulei italiene. Comentariile favorabile la adresa regimului piemontez, dezbaterile parlamentare de aici sunt reproduse cel mai adesea din presa engleză, reflectând opiniile britanicilor. Atunci când se expune poziţia austriacă faţă de aceleaşi probleme, comentariile gazetelor vieneze sunt, desigur, defavorabile, mai ales în chestiunea spinoasă a sprijinului acordat mişcării risorgimentale subterane de către guvernul de la Torino. Dar adevărata semnificaţie a deschiderii faţă de modelul parlamentar piemontez, sesizabilă în coloanele *Gazetei*, este de căutat în liberalismul de inspiraţie bariţiană profesat de multă vreme la Braşov. Simpatia faţă de sistemul constituţional britanic, afişată în perioada de dinaintea revoluţiei[4], se prelungeşte acum şi asupra exemplului similar italian.

În acest punct al analizei dedicate mesajului politic italian prezent în presa ardeleană, putem consemna o situaţie oarecum paradoxală. Mesajul ideologic mazzinian, faţă de care redactorii *Gazetei* îşi mărturisesc dezaprobarea, se bucură totuşi de o reflectare substanţială şi detaliată în coloanele acestei publicaţii. Acest lucru se datora rolului pe care aspectele respective (subversiunea lui Mazzini) le jucau în viaţa politică a imperiului, precum şi caracterului senzaţional al acestor ştiri. În schimb, lecţia parlamentară de la Torino, care va beneficia, cantitativ vorbind, de o atenţie mult mai scăzută, va fi prezentată într-o tonalitate caldă, datorită interesului pe care i-l purtau elitele româneşti de orientare liberală.

Pentru evidenţierea unor aspecte calitative ţinând de difuzarea şi receptarea mesajului revoluţionar italian, trebuie luată în considerare şi problema relaţiilor dintre mişcarea risorgimentală şi emigraţia maghiară. În multe cazuri, acţiunile revoluţionarilor italieni

1. *Ibidem*, XIX, 1856, p. 344.
2. *Ibidem*, XIV, 1851, p. 13.
3. *Ibidem*, XIV, 1851, pp. 13, 96.
4. George Em. Marica, *op. cit.*, vol. II, p. 14.

şi maghiari sunt prezentate alăturat, în contextul activităţilor emigraţiei europene, fiind subsumate aceloraşi tactici subversive şi ideologii radicale. Contactele reale existente între cele două mişcări sunt subliniate cu insistenţă. Gazeta de limbă germană din Bucureşti, de exemplu, semnala legăturile dintre mişcarea din străinătate condusă de Kossuth şi revoluţionarii italieni, ca şi planurile insurgente maghiare cu privire la Transilvania[1]. Cu altă ocazie, *Gazeta Transilvaniei* va publica o serie de comentarii pe marginea unei proclamaţii comune a lui Kossuth şi Mazzini, din septembrie 1855. La fel, ştirile referitoare la activitatea comitetului revoluţionar de la Londra (Ledru-Rollin, Mazzini, Kossuth şi D. Brătianu) oglindeau acţiunile comune în care erau implicaţi inclusiv lideri italieni şi maghiari[2].

În această conjunctură, poziţia rezervată faţă de mişcarea mazziniană, afişată în presa ardeleană, nu mai poate fi pusă numai pe seama diferenţelor ideologice de principiu. Ea se datorează, cel puţin în aceeaşi măsură, altor motive, care ţineau de colaborarea italo-maghiară. Apropierile dintre revoluţionarii italieni şi cei maghiari, cu care liderii români se confruntaseră acerb în timpul revoluţiei, nu le puteau inspira ardelenilor simpatii deosebite faţă de demersul mazzinian.

Această schemă relativ simplă (nu îi simpatizăm pe italieni, deoarece ei sunt aliaţi cu adversarii noştri maghiari) era complicată însă de resentimentele antihabsburgice nutrite de unii lideri ardeleni radicali, cum era Alexandru Papiu-Ilarian, în perioada deziluziilor post-revoluţionare. În acest climat politic foarte complex, ne putem întreba care va fi fost reacţia unor asemenea elemente româneşti radicale în raport cu evenimente de genul atentatului din 1853 împotriva împăratului[3] (reflectat luni de-a rândul în presă), cărora li se asociau automat numele revoluţionarilor italieni? În lipsa altor indicii, se poate presupune totuşi că dezamăgirile aduse de sfârşitul revoluţiei nu au reuşit să disloce dinasticismul şi aversiunea faţă de ideea de violenţă politică (concepţii care îi animau pe majoritatea liderilor ardeleni), decât în cazurile, cu totul particulare, ale unor elemente extremiste izolate.

Jocul acestor factori contextuali multipli exercita presiuni puternice asupra mesajului politic italian conţinut în paginile presei. Acest „bruiaj" fie se manifesta la nivelul canalului de difuziune propriu-zis (prin orientările preluate din sursele jurnalistice străine sau prin cele promovate de redacţiile ardelene), fie acţiona dinspre structura receptorului („selectivitatea" mai redusă faţă de ştirile cu tentă senzaţională, dar şi ataşamentul faţă de modelul ideologic liberal; dezavuarea acţiunilor violent-teroriste, dar şi dezamăgirea faţă de politica imperială).

Un element esenţial îl constituie interferarea mesajului emigraţiei revoluţionare maghiare, pe traiectoria care lega modelul risorgimental de dispozitivul ideologic receptor al românilor ardeleni. Acest factor îşi făcea simţită prezenţa, după cum am văzut, încă de la nivelul emiterii mesajului italian către românii ardeleni, mesaj influenţat de strânsele legături dintre Mazzini şi Kossuth. Situaţia respectivă va fi sesizată rapid la nivelul canalelor de difuzare, adică în presa românească. Se contura, astfel, una dintre conotaţiile delicate ale mesajului italian, aşa cum se reflecta el în conştiinţa societăţii româneşti ardelene, o conotaţie capabilă să distorsioneze receptarea acestui mesaj.

1. *Bukarester Deutsche Zeitung*, IX, 1853, pp. 75-76.
2. *Gazeta Transilvaniei*, XIX, 1856, p. 367; XV, 1852, p. 274.
3. *Ibidem*, XVI, 1853, p. 45.

Desigur, cele două modalităţi principale de intermediere a realităţilor politice italiene şi ardelene pe care le-am prezentat aici – presa românească şi contactele personale – nu epuizează toată gama existentă. Presa maghiară şi germană din Transilvania, presa din Principate, consultarea directă a jurnalelor străine, circulaţia cărţii, a bunurilor culturale, manualele şcolare, prezenţele italiene în Ardeal (călători[1], militari, colonişti[2], agenţi revoluţionari[3]) ilustrează tot atâtea căi posibile de contactare, directă sau îndelung mediată, a mişcării risorgimentale. Între cele două entităţi se stabilise un sistem de vase comunicante, prin care informaţia politică şi mesajul ideologic circulau insistent, suprasolicitând circuitele pentru a răspunde unor interogaţii comune.

*

* *

După ce am analizat conţinutul mesajului politic italian adresat ardelenilor, dar şi câteva modalităţi de difuzare a acestuia, rămâne de văzut, în continuare, care erau reacţiile societăţii româneşti din Transilvania faţă de mesajul respectiv.

În primul rând, se remarcă faptul că paleta largă de idei politice împărtăşite în rândurile românilor ardeleni impunea, în mod firesc, o receptare diferenţiată a mesajelor revoluţionare italiene, în funcţie de concepţiile ideologice ale fiecărui grup receptor. Pe de altă parte însă, această receptare diferenţiată era valabilă doar până la un anumit punct, deoarece, în raport cu mesajul risorgimental de ansamblu, liberal şi naţional, românii ardeleni vor manifesta, la modul general, o deschidere şi o simpatie nedisimulate.

Se constată, apoi, disocierile operate de diverşii observatori ai realităţilor italiene la nivelul mesajului italian. Adeseori, acesta nu este receptat în bloc, prin unilateralizarea unor aspecte pozitive sau negative, ci se recurge la selectarea unor nuanţe. În ceea ce priveşte ideologia mazziniană, de exemplu, poziţia ardelenilor faţă de componenta ei naţională era diferită de reacţia la mesajul ei social sau la metodele de acţiune complotise şi violente.

4.8. *Reacţii româneşti la mesajul politic italian : cercurile clericale*

Trecând în revistă societatea ardeleană de la 1850, primul compartiment pe care îl vom supune analizei (cu sensibilitatea cea mai redusă faţă de demersul revoluţionar italian) este cel al cercurilor clericale de la Blaj sau Sibiu : lideri confesionali şi politici, preoţi, canonici sau profesori de seminar. Cazul lui Timotei Cipariu, menţionat anterior, om de cultură cu un orizont extrem de larg, este ilustrativ pentru o poziţie rezervată în raport

1. Vezi D. Bodin, *Siebenbürgen von Italiener gesehen*, Bucureşti, 1943 ; F. Nardi, „Ricordi di un viaggio in Oriente (fatto nel Danubio nel 1852)", în *Letture di Famiglia*, Trieste, I, 1852, p. 25 *sqq*. (pentru acest voiaj vezi şi Nicolae Iorga, *Încă un călător în ţerile noastre*, *Revista Istorică*, XVIII, 1932, pp. 14-19).
2. Vezi M. Rosenfeld, „Italienische Colonisten im ehemaligen Banat", *Ungarische Revue*, IV, 1884, pp. 558-569 ; I. Ghenadie, „Colonizările în Banat în secolul XVIII-XIX", *Analele Banatului*, III, 1930, nr. 2, pp. 4-17, nr. 3, pp. 15-27.
3. Vezi Alexandru Marcu, „Arestarea lui Felice Orsini la Sibiu (1854)", în volumul său *Momente de artă şi cultură italiană în România*, Timişoara, 1943, pp. 61-103.

cu mesajul italian. El dovedeşte, pe de o parte, o bună cunoaştere a realităţilor politice italiene, dar, pe de altă parte, se abţine de la comentarii şi aprecieri. Sfera sa de interes nu mergea în direcţia ideologiei respective.

Altfel, faptul că informaţia privitoare la desfăşurările politice din peninsulă era accesibilă cercurilor ecleziastice româneşti este evidenţiat de distribuţia profesională a abonaţilor la foile braşovene. În 1852, printre cititorii *Gazetei Transilvaniei* aflaţi între hotarele monarhiei se numărau 179 de clerici (nu mai puţin de 43% din totalul abonaţilor)[1].

Între aceştia, primii care puteau fi suspectaţi de o anumită apropiere în raport cu fenomenul politic italian erau clericii de confesiune greco-catolică. „Filiera unită" a dirijat interesul ardelenilor spre Italia mai ales pe latura culturală, în primul rând datorită studiilor teologice efectuate la Roma. În această perioadă, numeroşi tineri, formaţi, de regulă, în ambianţa Blajului, îşi mărturisesc dorinţa vie de a-şi continua studiile în Italia[2] (Ioan Maniu, un „Stoian din Veştem", „un nepot al lui Maior din Abafaia", Petru Misici etc.[3]). Probabil că ei au fost influenţaţi şi de exemplul lui Bărnuţiu, Papiu-Ilarian şi Hodoş, aflaţi acum la Padova şi Pavia, ca să nu mai vorbim de cel al antecesorilor iluştri din secolul al XVIII-lea.

În ce măsură implicaţiile politice ale gestului lor (simpla prezenţă în Italia revoluţionară constituind un act de nonconformism faţă de autorităţi) vor fi agreate sau nu de liderii confesionali greco-catolici este mai greu de apreciat. Pe de o parte, celor trei studenţi ardeleni amintiţi li se vor face mari greutăţi la plecarea în Lombardia. Invocând motive formale, Blajul le va suspenda bursele[4], fapt care se datora însă şi disputelor de ordin personal şi politic dintre grupul lui Bărnuţiu şi ierarhia de la Blaj.

Pe de altă parte însă, mulţi membri marcanţi ai cercurilor clericale şi profesorale unite par a fi totuşi deschişi faţă de ideea unor studii în Italia. Printre ei se numărau profesorii Ioan Faur şi Petru Papiu, mai mult chiar, însuşi rectorul seminarului de la Blaj, Nicolae Maniu, care dorea „ca în institutele publice de prin Italia să se primească vrun tânăr", pentru „ca prin această faptă liberale, murii legăturei morali să se întărească"[5].

Într-un mod semnificativ pentru mentalităţile acestor categorii faţă de modelul italian, Ioan Faur afirma:

> Am simţit că Măria Sa Episcopul Sterca Şuluţiu e mulţumit cu mergerea voastră (a lui Papiu şi Hodoş, n.n.) în Italia şi se bucură foarte că aveţi ocaziune a-i face cunoscuţi mai de aproape pre românii din Transilvania cu fraţii italieni[6].

1. George Em. Marica, *op. cit.*, vol. I, „Tabloul sinoptic al abonaţilor *Gazetei Transilvaniei* până la 1865" (în Anexe).
2. Coriolan Suciu, *Corespondenţa lui Ioan Maniu cu Simeon Bărnuţiu. 1851-1864*, Tipografia Seminarului, Blaj, 1929, p. 219.
3. Iosif Pervain, Ioan Chindriş, *op. cit.*, vol. II, pp. 223, 248.
4. Alexandru Marcu, *Simion Bărnuţiu... în Italia*, Bucureşti, 1935, p. 46, pune acest fapt mai ales pe seama intervenţiei autorităţilor austriece. Lămuriri suplimentare aduce Keith Hitchins, „Alexandru Papiu-Ilarian şi Timotei Cipariu: şase scrisori", *Anuarul Institutului de Istorie din Cluj*, IX, 1966, pp. 301-310.
5. Iosif Pervain, Ioan Chindriş, *op. cit.*, vol. II, pp. 154, 248.
6. *Ibidem*, vol. II, p. 142.

Aceste constatări aveau, fără îndoială, şi puternice conotaţii politice. Vorbind despre „acea însufleţire pentru bun, înalt, nobil ce domneşte pe acolo în cea mai abundante măsură", despre visurile unor „venitoriuri formoase" pe care imaginea Italiei i le evocă[1], Ioan Faur viza, probabil, nu doar aspectul cultural, ci şi exemplul stimulativ al ridicării italiene de ansamblu, al *Risorgimento*-ului, în ultimă instanţă, în toată complexitatea sa.

Existenţa unui asemenea climat de deschidere în raport cu experienţa politică italiană, inclusiv în ambianţa moderată a cercurilor ecleziastice româneşti din Transilvania, era sesizată şi de către contemporani. Zvonurile vremii înregistrau faptul „că în Cluş vorbesc ungurii că profesorii din Blaş ţin corespondenţă cu italienii"[2].

Astfel de apropieri nu păreau forţate, în epocă, dacă până şi lui Andrei Şaguna, ultimul pe care l-am bănui de simpatii prorisorgimentale, i se va arunca în faţă de către un adversar politic, în dezbaterile senatului imperial lărgit din vara lui 1860, acuzaţia că ar fi „pe jumătate garibaldian"[3]. Dincolo de tendinţa incriminantă ascunsă într-o atare replică, ea mărturisea faptul că asemenea alăturări rămâneau mereu posibile.

Revenind în mediile greco-catolice, altă problemă ideologică de natură să influenţeze receptarea mesajului italian în Transilvania era legată de atitudinea manifestată de Biserica Unită faţă de tendinţele conservatoare ultramontane. Legăturile strânse cu Scaunul Papal şi cu cercurile catolice italiene (manifestate, de exemplu, cu ocazia vizitei în Ardeal a nunţiului Michaele Vialle Prela, în vederea instalării proaspătului mitropolit de Alba-Iulia[4]) ar fi trebuit, în mod normal, să deschidă calea unor influenţe ultramontane în Transilvania. Dar partizanii acestor tendinţe din sânul Bisericii Catolice Italiene, extrem de influenţi la vremea respectivă (însuşi Pius al IX-lea trecuse de partea lor), erau nişte adversari ireductibili ai mişcării risorgimentale. În consecinţă, ecourile stârnite în Transilvania de aceste dispute politice, în care erau antrenaţi catolicii italieni, ar fi putut să se răsfrângă în mod negativ la nivelul atitudinilor asumate faţă de cauza unificării Italiei. Dar acest lucru nu s-a întâmplat, până la urmă, atât datorită importanţei pe care liderii politici români o acordau problematicii naţionale (în dauna partizanatelor confesionale), cât şi pentru că tradiţiile galicane, de îndelungată carieră, contracarau tendinţele ultramontane din sânul Bisericii Greco-Catolice. Tocmai în aceşti ani, ideile galicane îşi găseau noi argumentări teoretice, în scrierile lui Simion Bărnuţiu[5].

Desigur, atitudinea de ansamblu favorabilă cauzei italiene, manifestată în rândurile categoriilor ecleziastice, nu trebuie supraestimată, iar receptarea mesajelor politice radicale nu este de căutat în această direcţie.

---

1. *Ibidem*.
2. *Ibidem*, vol. II, p. 150.
3. George Bariţ, *Părţi alese din istoria Transilvaniei. Pre două sute de ani în urmă*, vol. III, Krafft, Sibiu, 1891, p. 10.
4. Vezi ecourile vizitei în *Foaie pentru minte...*, XVIII, 1855, pp. 244-272.
5. „Soborul cel mare al episcopiei Făgăraşului" ; „Mitropolia de Alba-Iulia. O vorbă la tempul său despre libertatea şi unitatea besericii româneşti" ; „Discursul" de la Blaj. Pentru aspectele galicane conţinute de acestea, vezi Pompiliu Teodor, *Interferenţe iluministe europene*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984, pp. 102-104.

4.9. *Reacţii româneşti : ofiţerii din Italia*

Altă categorie socioprofesională „în uniformă", nutrind convingeri politice care, la prima vedere, păreau suficient de îndepărtate de modelul italian, era alcătuită din militarii ardeleni cantonaţi în peninsulă. După cum am văzut, ei constituie o prezenţă numeroasă, pusă în contact cu mişcarea risorgimentală prin experienţa cotidiană a reprimării acesteia, ca şi prin intermediul propagandei mazziniene desfăşurate în rândurile sale. Care vor fi atitudinile degajate în urma impactului cu mesajul revoluţionar?

În primul rând, trebuie să ţinem cont de greutăţile presupuse de serviciul militar în Italia, resimţite, deopotrivă, de ofiţeri şi soldaţi. În condiţiile ostilităţii manifestate de populaţia locală faţă de armata austriacă (de care se plângea şi căpitanul Ioan Tomuţ), în condiţiile permanentelor conflicte şi acţiuni represive („bătăile sângeroase între soldaţi şi popor", înregistrate prin intermediul *Gazetei* şi în Transilvania), naşterea unor resentimente faţă de acest focar insurecţional era cât se poate de firească. În plus, constrângerile disciplinei cazone, ca şi ambianţa formativă a armatei imperiale, onoarea militară şi devotamentul faţă de dinastie, toate acestea îi determinau pe ostaşii ardeleni să îşi îndeplinească obligaţiile în mod ireproşabil.

Adeseori, atitudinea lor era motivată de la nivelul propriilor convingeri. Traian Doda, de exemplu, comandant al pieţei din Veneţia la 1860[1] (funcţie care implica, printre altele, tocmai asigurarea ordinii publice), era adeptul ideii că imperiul serveşte interesele popoarelor aflate între frontierele sale[2]. În 1866, la Custozza, se vor distinge în confruntarea cu trupe italiene nu mai puţin de patru regimente româneşti (nr. 31 Sibiu, nr. 43 Caransebeş, nr. 63 Bistriţa, nr. 50 Alba-Iulia), aducând o contribuţie decisivă la victoria austriacă[3].

Cu toate acestea, ecoul mesajului risorgimental se va face simţit şi în rândurile acestor militari. Contactul cu realităţile politice italiene va provoca adevărate revelaţii şi procese de conştiinţă, unii ofiţeri ajungând la soluţia extremă a dezertării şi a înrolării în rândurile revoluţionarilor italieni. Dintre cei aproximativ 120 de români identificaţi în formaţiunile lui Garibaldi, majoritatea provin din Ardeal, cel mai frecvent prin filiera garnizoanelor lombarde[4]. Este de presupus că unii dintre ei s-au ilustrat şi la 1848, în tabăra revoluţiei maghiare, împrejurare care i-a apropiat de cauza italiană. În orice caz, gestul lor dă măsura efectelor cauzate de mesajul risorgimental în conştiinţa respectivei categorii a societăţii ardelene.

4.10. *Alte reacţii româneşti : soldaţii din Italia şi ţăranii de acasă*

Într-o situaţie aparte se aflau soldaţii cantonaţi în Italia. La prima vedere, orizontul politic al acestora era prea îndepărtat de ideologia risorgimentală pentru ca vreo apropiere să fie posibilă. Totuşi, anumite indicii în acest sens nu lipsesc nici la nivelul lor. În

1. Vezi *supra*, nota 4, p. 372.
2. Theodor Trîpcea, „Din memoriile şi corespondenţa lui Traian Doda", *Studii. Revistă de istorie şi filozofie*, XV, 1962, 4, p. 927.
3. Corneliu Diaconovich, *op. cit.*, vol. II, p. 76, *sub voce* „Custozza".
4. Ştefan Delureanu, *op. cit.*, pp. 1135-1137.

primul rând, ştim că ecourile propagandei mazziniene se fac simţite şi în rândurile trupei. *Gazeta Transilvaniei* semnalează (la rubrica „Varietăţi") cazul unui „călător englez" la Veneţia, care „s-a prins împărţind în mai multe rânduri bani la soldaţi câte un sfanţig"[1].

Astfel de tentative, ce speculau greutăţile serviciului militar, erau suficient de insistente pentru ca rezultatele lor să se vadă, de asemenea, sub flamurile lui Garibaldi, de unde nu vor lipsi nici foştii soldaţi-ţărani din Transilvania.

Motivaţia gestului lor trebuie însă explicată în mod nuanţat. În primul rând, ea nu poate fi pusă pe seama asumării unor convingeri şi atitudini politice explicite, chiar dacă nu putem exclude, în totalitate, nici existenţa unor asemenea opţiuni. Expuşi sumar, principalii factori care nelinişteau conştiinţa soldatului din Italia erau următorii : depărtarea, înstrăinarea şi dorul de casă ; sentimentele pacifiste inerente psihologiei ţăranului--soldat ; tentaţiile pe care le ofereau apelurile la dezertare (grefate pe terenul prielnic al primilor doi factori şi susţinute de mirajul banilor) ; apoi, experienţa războiului civil din Transilvania, dar şi anumite idei social-politice, inclusiv conştiinţa originii latine, care se înfiripa acum şi în mentalul ţărănesc.

Asemenea sentimente (mai mult sau mai puţin ipotetice) ale soldaţilor români erau ipostaziate şi în creaţia poetică a romanticilor italieni, care căutau la nivelul imaginarului aliaţi ai cauzei lor naţionale. În lungul său poem „I sette soldati", Alessandro Aleardi evocă soarta vitregă a ostaşilor ardeleni siliţi să lupte împotriva italienilor, în pofida vibrantelor lor simţăminte de solidaritate, provenite din conştiinţa originii comune[2].

Pe de altă parte, impactul provocat de experienţa italiană asupra soldaţilor ardeleni s-a obiectivat pe larg într-o altă zonă a imaginarului, respectiv la nivelul creaţiei folclorice, al numeroaselor „cântece de cătănie" inspirate de aceste evenimente[3]. Dorul de casă, atitudinile pacifiste, dar şi anumite rezerve faţă de „bunul împărat", specifice mentalităţii populare, transpar din versurile compuse „la Solferino pe vale", sub focul trupelor franco-italiene :

Împărate, împărate !
Cere pardon, nu te bate,
Că-ţi pierzi cătanele toate[4].

Atitudinile politice asumate de ostaşii români aflaţi în Italia faţă de mişcarea risorgimentală – atâtea câte erau – oferă primele indicii pentru conturarea unei imagini a Italiei în mentalitatea ţărănească din Transilvania. Posibilităţile de receptare mult mai reduse, condiţionate în mod strict de gradul de instruire, excludeau aproape total contactarea

1. *Gazeta Transilvaniei*, XVI, 1851, nr. 7, p. 27.
2. Alexandru Marcu, *Romanticii italieni şi românii*, Bucureşti, 1924, pp. 93-97.
3. Contribuţii pe această temă la Mario Ruffini, „Le battaglie di Solferino e Custozza 1866 nei Canti popolari romeni, comunicazione fatta al XXVI Congresso della Società Storica Subalpina", Milano, f.a. ; Luminiţa Beiu-Paladi, *Romantismul italian şi literatura română a secolului al XIX-lea*, Editura Minerva, Bucureşti, 1982, pp. 142-145.
4. *Ibidem* (textul respectiv la BAR, ms. rom. nr. 4760, f. 3^{r}).

realităţilor peninsulare pe filierele analizate anterior, în principal presa. Dintre abonaţii *Gazetei Transilvaniei* pe anul 1852, doar doi erau „economi"[1].

Contactul personal se va dovedi însă, şi în acest caz, un element semnificativ, deoarece producţia folclorică avându-şi sursa de inspiraţie în experienţa italiană va cunoaşte o circulaţie remarcabilă în Transilvania. Ea va reînvia luptele de la Custozza şi Solferino în amintirea foştilor soldaţi, tot aşa după cum le va propaga ecoul printre rudele şi cunoscuţii lor de acasă. Pentru unii, ca şi pentru ceilalţi, rezultatul acestei rememorări se va concretiza printr-o extindere remarcabilă a orizontului istorico-geografic şi politic.

Această informaţie referitoare la Italia contemporană, adusă acasă, se va întâlni cu unele rudimente ale conştiinţei originii latine aparţinând mentalităţii ţărăneşti. În această perioadă, şcoala elementară, manualele, intelectualitatea rurală, almanahurile şi calendarele de largă circulaţie implantează şi în lumea satului ideea latinităţii. Promovată în veacul luminilor ca o componentă de bază a ideologiei naţionale, ea se difuza acum pe verticala societăţii. Ţăranii vor auzi la şcoală sau la biserică, vor afla din cântecele naţionale, extrem de populare la 1848, că sunt descendenţii Romei şi ai lui Traian şi vor începe de pe acum să îşi boteze copiii cu nume având o rezonanţă latină.

Când vor intra în contact cu realităţile italiene contemporane, din auzite sau prin lecturi, ei vor reuşi să realizeze, treptat, un racord între conştiinţa originii comune şi conştientizarea unor interferenţe la nivelul intereselor de actualitate. Chiar şi în rândurile ţăranilor, de la jumătatea veacului încolo, se poate detecta prezenţa noului tip de solidaritate neoromanică, venit în prelungirea conştiinţei latinităţii. Peste decenii, Gheorghe Cârţan[2] va veni la Roma căutând, deopotrivă, urmele măririi strămoşeşti, ca şi sprijinul politicienilor italieni, tovarăşii săi de idei panlatiniste. În cazul său (fără îndoială, unul privilegiat), mentalitatea ţărănească realizase pe deplin joncţiunea care lega imaginea Romei antice de cea a Italiei contemporane.

4.11. *Reacţia liderilor politici; liberalii, George Barit*

Dacă în cazul categoriilor sociale analizate până acum, impactul mesajului politic italian era capabil să declanşeze cel mult un proces de asimilare treptată, cantonând relaţia dintre cele două demersuri revoluţionare în planul general al unor sensibilităţi colective rezonante, cu totul alta va fi situaţia liderilor politici şi a ideologilor români din Transilvania. În cazul lor, impactul mesajului italian se soldează cu efecte imediate, marcând în mod automat o reacţie. Aceasta va depăşi palierul unor mentalităţi difuze, fiind prin excelenţă o reacţie ideologică, modulată din direcţia imperativelor politice şi doctrinare ale militantismului naţional românesc.

Înregistrând atitudinile extrem de diverse asumate de liderii ardeleni, observăm că delimitarea lor în raport cu demersul italian reprezintă situaţia cea mai frecventă. Chiar

1. George Em. Marica, *op. cit.*, vol. I, „Tabloul sinoptic al abonaţilor *Gazetei Transilvaniei* până la 1865" (în Anexe).
2. Pentru activitatea sa, vezi Octavian Metea, *Patriotul Badea Cârţan*, Editura Militară, Bucureşti, 1972; „Un épisode de la lutte pour l'unité politique du peuple roumain", *Revue Roumaine d'Histoire*, XI, 1972, nr. 4, pp. 665-680.

dacă exista un climat general favorabil efortului emancipator, reacţiile politice se vor cristaliza în funcţie de anumite repere concrete, care vor genera respectivele atitudini.

Un prim tip de reacţie aparţine promotorilor concepţiilor liberale, legaţi adeseori de mediile comerciale braşovene şi sibiene, care îşi vor focaliza atenţia, după cum am văzut în paginile presei, asupra modelului parlamentar piemontez. Aceştia vor lega ideea de „Piemont politic" de constituţionalismul de la Torino, într-o viziune legalistă şi moderată. Situaţi pe asemenea poziţii, era normal ca ei să nu îşi îndrepte simpatia în direcţia demersului revoluţionar mazzinian, ci înspre acţiunile prudente ale contelui Camillo Cavour.

George Bariţ ilustrează cel mai bine această tendinţă. El va repudia acţiunea de tip carbonar, din cauza ideologiei radicale de la care aceasta se revendica, a metodelor violente şi conspirative, dar şi datorită asocierii sale cu tentativele similare ale emigraţiei maghiare. În sinteza sa istorică, vorbind despre cele „câteva mii de emigranţi maghiari şi italiani, parte mare aristocraţi de diverse ranguri", Bariţ îi va evoca în termeni defavorabili, punând faţă în faţă caracterul iresponsabil al revoluţiei cu nevoia de pace şi de stabilitate a popoarelor din imperiu:

> Conspiratorii nu voiau mai puţin decât spargerea şi ruina totală a Monarhiei Austriace, aleagă-se apoi orişice din provinciile cuprinse într-însa; răzbunare pe moarte cu orice preţ, apoi cei care vor rămânea în viaţă vor vedea ce au să facă[1].

4.12. *Reacţia radicalilor: Simion Bărnuţiu şi Alexandru Papiu-Ilarian*

O atitudine mai apropiată de radicalismul risorgimental ar fi de căutat la Simion Bărnuţiu. Pe de o parte, pentru că el se va confrunta direct, în miezul evenimentelor, cu experienţa italiană, pe de altă parte, datorită orientării sale politice şi ideologice[2], mai radicale. La 1848, Bărnuţiu fusese exponentul prin excelenţă al revoluţiei, ceea ce face ca el să îşi îndrepte privirea către modelul italian de pe această poziţie. Atitudinea sa faţă de mesajul risorgimental nu poate fi însă măsurată precis decât dacă ţinem cont de obsesia pe care o manifestă Bărnuţiu faţă de problema naţională.

Luând în calcul acest element, Alexandru Marcu opina, la vremea sa, că poziţia lui Bărnuţiu se contrapune net ideologiei mazziniene. În timp ce revoluţionarul italian (în Occident) sau Bălcescu (în Muntenia) ipostaziau spiritul unei Europe cosmopolite, liderul ardelean, scrie Marcu, a fost exponentul unui curent „refractar şi xenofob"[3]. Spre deosebire de alţi exegeţi ai lui Bărnuţiu, care vor vorbi despre „europenitatea" acestuia, Marcu nu se sfieşte să folosească asemenea termeni la adresa corifeului ardelean, nu dintr-o lipsă de respect (pe care îl împărtăşeşte cu ceilalţi), ci pentru că el nu valorizează în mod negativ respectivele atribute.

Este adevărat însă şi faptul că, dacă urmărim scrierile de mai târziu ale lui Bărnuţiu, vom întâlni acolo pasaje în care el vorbeşte în termeni admirativi despre „cosmopolitismul

1. George Bariţ, *op. cit.*, vol. III, pp. 2-3.
2. Vezi Radu Pantazi, *Simion Bărnuţiu*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1967; Avram Andea, „Libertate şi proprietate în concepţia lui Simion Bărnuţiu", *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Historia*, fasc. 1, 1973, pp. 33-50.
3. Alexandru Marcu, *Simion Bărnuţiu... în Italia*, Monitorul Oficial, Bucureşti, 1935, p. 2.

cel adevărat", care „respeptă umanitatea în fiecare om, fără de privire la originea, limba sau cultura lui"[1].

Pe de altă parte, cunoscând poziţia sa de cap de serie al naţionalismului radical profesat la Iaşi, putem totuşi conchide împreună cu Alexandru Marcu că ideologia lui Bărnuţiu se afla la o distanţă apreciabilă de ideea unei „internaţionale a popoarelor", propovăduită de Mazzini.

Cheia înţelegerii raporturilor ideologice stabilite între minoritatea liderilor radicali ardeleni şi acţiunea risorgimentală o oferă poziţia lui Papiu-Ilarian. Prin ataşamentul său intransigent faţă de ideea revoluţionară[2], printre fruntaşii ardeleni el poate fi asemănat, în cea mai mare măsură, cu Mazzini şi cu carbonarii italieni. De asemenea, atitudinea sa iredentistă faţă de Austria, manifestată după revoluţie, mai ales în epoca în care va deveni colaborator al lui Cuza, îl apropia de concepţiile mazziniene. Din punctul de vedere al ideilor social-politice, Papiu pune accentul principal pe satisfacerea revendicărilor ţărănimii, care ar condiţiona, în opinia sa, rezolvarea problemei naţionale. În acest sens, romantismul său politic prezintă asemănări importante cu cel al lui Bălcescu, adeptul unei mici proprietăţi ţărăneşti menite să fundamenteze o viitoare republică democratică. Aceste utopii social-naţionale ale celor doi lideri români îi apropie, fără îndoială, de radicalismul lui Mazzini, inspirat şi el de concepţiile socialist-utopice ale vremii.

Pe fundalul acestui climat ideologic oarecum similar, se poate observa însă o evoluţie politică diferită a celor trei revoluţionari, ale căror poziţii se deosebesc tocmai în problemele care le oferă ocazia unei colaborări. Mazzini va privilegia întotdeauna relaţia sa cu emigraţia maghiară[3], neglijând, în linii mari, pretenţiile românilor referitoare la Transilvania. Bălcescu se va situa undeva la mijloc, încercând mereu să îi împace pe români cu maghiarii, căutând formule de compromis reciproc acceptabile, cu scopul de a menţine unitatea frontului revoluţionar. Din acest punct de vedere, el este mai apropiat de intenţiile lui Mazzini.

În fine, Papiu-Ilarian, în pofida sentimentelor sale filoitaliene şi a experienţei padovane, va păstra în permanenţă o rezervă decisivă faţă de acţiunea risorgimentală a lui Mazzini şi Garibaldi, rezervă impusă de împrejurarea că federalismul mazzinian nu era dispus să admită pretenţiile românilor ardeleni, fiind mai apropiat de poziţia maghiară. Papiu va reproşa mereu italienilor colaborarea lor cu maghiarii. De pe această poziţie, el se va opune proiectelor de acţiune comună italo-maghiaro-română, înaintate principelui Cuza de emigranţii maghiari[4], şi va purta polemici dure cu revoluţionarii maghiari sau chiar cu românii aflaţi în proximitatea mişcării italiene[5].

1. Simion Bărnuţiu, *Pedagogia*, Iaşi, 1870, p. 178.
2. Vezi Ioan Chindriş, *Ideologia revoluţionară a lui Alexandru Papiu-Ilarian*, Bucureşti, 1983, pp. 60-61, 86.
3. Iată, de exemplu, ce îi scria Mazzini lui Kossuth în 1850 : *„Nos deux Patries doivent se tendre la main par-dessus l'Adriatique"* (*apud* Alexandru Marcu, *Conspiratori şi conspiraţii...*, ed.cit., p. 21).
4. Alexandru Papiu-Ilarian, „Apendice la Independinţa constituţionale a Transilvaniei", *Revista Carpaţilor*, II, 1861, 1 sept., pp. 290-291 ; V.A. Urechia, *Alianţa românilor şi a ungurilor în 1859*, Tipografia Carol Göbl, Bucureşti, 1894.
5. Alexandru Papiu-Ilarian, „Emigranţii unguri şi Garibaldi despre români", *Tribuna română*, III, 1861, nr. 129 ; „Garibaldi şi Klapka către români", *Românul*, V, 1861, nr. 261-262.

4.13. *Revoluționarii „internaționaliști"*

Cu totul alta va fi poziția voluntarilor români ardeleni aflați în serviciul cauzei italiene, a căror atitudine marchează punctul de maximă receptivitate față de mișcarea risorgimentală. În cazul lor, mentalitatea revoluționară specifică epocii romantice îi determină să subsumeze sau să integreze propriile deziderate naționale idealurilor „internaționaliste" ale emancipării generale a popoarelor, în conformitate cu doctrina mazziniană. Dar chiar și în cazul acestor „revoluționari de profesie", tensiunea existentă între „naționalism" și „internaționalism" implica o diversificare a comportamentelor. Alexandru Bujor, de pildă, mai rezervat în asumarea „internaționalismului", va încerca să creeze în Italia o legiune româno-spaniolă, pentru a evita încadrarea ei sub o emblemă maghiară[1]. Alexandru Buda, în schimb, luptând pentru cauza italiană în rândurile revoluționarilor maghiari, va ajunge să își identifice soarta cu partida lui Kossuth într-o asemenea măsură, încât va atrage asupra sa fulgerele mâniei lui Papiu, care îl va eticheta drept renegat[2]. Buda nu era însă cu nimic mai puțin entuziast în patosul său revoluționar, cu singura deosebire că își proiecta utopiile ideologice într-o direcție diferită de cea care îl călăuzea pe Papiu.

Se poate aprecia, pe baza unor asemenea implicații ale relațiilor româno-italiene, că reacția ideologică a românilor ardeleni față de mișcarea risorgimentală constituie un indicator prețios al atitudinilor și sensibilităților lor politice de ansamblu.

4.14. *Concluzii*

Concluziile care se desprind în finalul acestei incursiuni la frontiera dintre mesajul risorgimental italian și societatea românească din Ardeal evidențiază, în primul rând, existența unui climat mental comun, favorabil afinităților, contactelor și interferențelor. El aparține, de altfel, ambianței general europene a vremii, marcată de idealuri naționale, de elan emancipator, de iluzia transformării radicale a societății prin revoluție.

Existența acestui climat poate fi explicată din două puncte de vedere. Pe de o parte, el se datorează posibilităților generoase de comunicare și de cunoaștere, informației bogate care circulă între Italia și Transilvania pe canalele analizate. Pe de altă parte, observatorii din epocă observă similitudinile existente între cele două entități în discuție, care permit efectuarea unor comparații și cristalizarea unor modele.

În al doilea rând, mesajul risorgimental a determinat anumite reacții ideologice și efecte politice concrete în Transilvania. Desigur, după cum s-a putut vedea, consecințele directe ale acestui impact nu au fost deloc spectaculare și nu se poate spune că lecția politică italiană ar fi modificat în chip notabil evoluția militantismului național românesc din Ardeal.

Cu toate acestea, dacă este să urmărim traiectoria ideilor politice receptate acum în conștiința publică ardeleană, putem delimita cel puțin trei rezultate ale asimilării mesajului ideologic italian: a) imaginarea demersului risorgimental ca un model practic de acțiune pentru românii din Ardeal (componenta cea mai fragilă a lecției italiene); b) solidarizarea

1. Em. Micu, *op. cit.*, p. 275.
2. Alexandru Papiu-Ilarian, „De ce nu duelez cu Buda Sándor?", *Românul*, V, 1861, nr. 232.

panlatină, văzută ca o posibilitate de afirmare a naţiunilor mărunte prin integrarea lor într-o comunitate mai largă, menită în acelaşi timp să se opună altor blocuri pannaţionale ; c) ideea atragerii atenţiei opiniei publice europene, în speţă a celei italiene, în direcţia revendicărilor româneşti, metodă de acţiune politică şi propagandistică ale cărei efecte se vor vedea până la „Pronunciamentul" din 1868 sau până la „Memorandum".

Ca un simbol sugestiv al acestor interferenţe şi contacte, asumate pe filiera mentalităţilor romantice, nu e o simplă întâmplare faptul că la 1848 militanţii români din Transilvania, înrolaţi în legiunile revoluţionare, cântau „Marşul lui Iancu" pe o arie de Rossini.

5. Modelul irlandez şi românii ardeleni

5.1. *Substrat comun, comparatism, momente de contact*

Studiul unor interferenţe de civilizaţie din istoria a două naţiuni atât de îndepărtate sub raport geografic, cum sunt românii şi irlandezii, poate pleca de la identificarea unui tipar cultural comun. În cazul de faţă, acesta ţine, în mod indubitabil, de europenitatea esenţială şi ancestrală a celor două popoare. Imaginilor reciproce care s-au cristalizat în epoca modernă şi contemporană le putem rataşa rădăcini ancorate adânc în trecutul istoric. Este vorba, în primul rând, de aportul celtic la făurirea sintezelor etnoculturale antice din spaţiul balcano-dunărean[1]. După cum sugerează cercetările etnografice şi literare, amprenta celtică a lăsat numeroase urme în cultura şi spiritualitatea românească tradiţională, manifestate în cutume, în port, în stilul şi imagistica producţiilor populare, mergând astfel până la nivelul unor structuri intime ale imaginarului ţărănesc[2]. Ca o mărturie vie a moştenirii comune, ele se regăsesc adeseori în celălalt capăt al Europei, la populaţiile neoceltice remanente, cum sunt bretonii, welşii, scoţienii din Highlands şi, fireşte, irlandezii.

Din perspectiva unor caracterologii etnice desuete, această îndepărtată platformă comună ar putea fi invocată în vederea explicării înrudirilor temperamentale şi de mentalitate care i-ar apropia pe români de irlandezi. De asemenea, atenţia pe care primii o vor acorda mai târziu unor modele şi exemple venite din Irlanda s-ar putea motiva şi din această perspectivă a asemănărilor şi apropierilor istorice.

Dacă rămânem însă doar pe coordonatele unui demers raţionalist-ştiinţific, putem aborda raporturile româno-irlandeze din alte două puncte de vedere, metodologic valide. În primul rând, printr-un demers comparatist, spaţiile român şi irlandez pot fi studiate ca două entităţi izolate, ale căror similitudini de esenţă şi evoluţii paralele permit însă comparaţia şi analogia. În al doilea rând, poate fi întreprinsă o analiză a contactelor şi influenţelor, manifestate mai ales în epoca modernă şi contemporană. Pe parcursul acestui studiu voi încerca să utilizez, concomitent, ambele tipuri de abordare[3].

1. Vasile Pârvan, *Getica. O protoistorie a Daciei*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1982, pp. 265-268 ; Ion Horaţiu Crişan, *Burebista şi epoca sa*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1977, pp. 16-17.
2. Violeta Cartianu, *Urme celtice în spiritualitatea şi cultura românească*, Editura Univers, Bucureşti, 1972, *passim*.
3. Pentru cele două tipuri de comparatism vezi Pompiliu Teodor, în *Echinox*, XVIII, 1986, nr. 6, p. 3, interviu consemnat de Ovidiu Ghitta şi Ovidiu Pecican.

Posibilitatea stabilirii unor contacte mai semnificative, care să le permită românilor să recepteze un oarecare mesaj irlandez, s-a ivit odată cu procesul de trecere de la mica la marea Europă[1], odată cu integrarea românilor în noile frontiere ale continentului redimensionat, prin încorporarea Transilvaniei în monarhia dunăreană şi prin internaţionalizarea chestiunii orientale în cazul Principatelor. Aceste fenomene au fost contemporane, de altfel, cu intrarea mai apăsată a Irlandei în problematica istoriei europene[2].

Ca dovadă a unor atari deschideri şi ca o primă prezenţă irlandeză de marcă la români se poate menţiona cazul lui Carol O'Donnel-Tyrconnel, nobil catolic irlandez aflat în serviciul Habsburgilor, care cumulează în anii 1767-1770 funcţiile supreme de general-comandant al trupelor cantonate în Ardeal, ca şi de preşedinte al Guberniului Transilvaniei[3]. Interesant e faptul că familia O'Donnel fusese silită să emigreze tocmai din cauza persecuţiilor religioase exercitate de către englezi în Irlanda[4], problemă care, peste şaptezeci de ani, va intra în atenţia opiniei publice româneşti din Transilvania.

În prelungirea acestor antecedente, episodul cel mai important din istoria raporturilor româno-irlandeze (pe care îl voi analiza pe larg în rândurile de faţă) se va desfăşura în Transilvania epocii *Vormärz*-ului, adică între anii 1838–1848. În această perioadă, problema irlandeză va intra în mod spectaculos în atenţia românilor ardeleni, în special prin intermediul presei, determinând cristalizarea unui veritabil model politic irlandez în conştiinţa elitei naţionale.

Pentru a explica acest interes deosebit, trebuie să remarcăm, în primul rând, pe linia demersului comparatist, gradul înalt de similitudine la care ajunseseră fenomenele sociale şi mişcările politice din Transilvania şi Irlanda, similitudine dictată de ritmurile continentale ale construcţiei naţionale şi ale evoluţiei istorice moderne. În al doilea rând, pe linia influenţelor, se evidenţiază ecoul pe care îl cunoaşte acum problema irlandeză în Ardeal. Acest ecou se datora internaţionalizării problemei respective, pe de o parte, iar pe de altă parte, racordării societăţii româneşti din Transilvania (înainte de toate ca receptor) la circuitul european al informaţiei. În deceniul premergător revoluţiei, liderii de opinie ardeleni vor sesiza acest paralelism şi îl vor exploata în folos naţional, urmărind de fapt să realizeze, în oglinda înţelegerii celuilalt, o mai clară definire a propriei identităţi.

5.2. *Problema irlandeză între anii 1801 şi 1848*

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, Irlanda suferea sub povara unei oprimări multiple, manifestată (într-un mod asemănător situaţiei din Transilvania) în plan social-economic, confesional, naţional şi politic[5]. În sfera economică şi socială, mica proprietate

1. Pierre Chaunu, *Civilizaţia Europei în Secolul Luminilor*, vol. I, Editura Meridiane, Bucureşti, 1986, pp. 61-62.
2. Vezi M. Czeke, *Angol külpolitikai módszerek az Unió elötti ir történet tükreben*, Dunántul Egyetemi Nyomda, Pécs, 1927.
3. Rolf Kutschera, *Guvernatorii Transilvaniei. 1691-1774*, Tipografia „Cartea Românească din Cluj", Sibiu, 1943, pp. 68-75.
4. *Ibidem*, p. 69.
5. Cu privire la istoria Irlandei în această perioadă, am consultat următoarele: F. Engels, „Situaţia clasei muncitoare din Anglia", în Marx-Engels, *Opere*, vol. II, Editura de Stat pentru Literatură Politică, Bucureşti, 1958, pp. 239-532; F. Engels, „Legea excepţională cu privire la Irlanda şi cartiştii" şi „Feargus O'Connor şi poporul irlandez", *ibidem*, vol. IV, pp. 441-446;

(gospodărie) ţărănească, pauperizată şi lipsită de pământ, se confrunta cu marea proprietate, antrenată de mult timp în producţia capitalistă de piaţă. În absenţa iobăgiei sau a altor servituţi feudale, relaţiile agrare se realizau prin sistemul arendărilor şi subarendărilor din marile latifundii. Datorită slăbiciunii micii proprietăţi şi exploziei demografice, loturile arendate ţăranilor în condiţii oneroase erau infime, asigurând cel mult subzistenţa precară a celor care le lucrau. În acelaşi timp, lipsa unei industrii irlandeze mai însemnate (cu excepţia Ulsterului) nu lăsa acestei ţărănimi altă şansă de evadare decât emigrarea în Anglia sau peste Ocean.

Acuta polarizare de ordin social se împletea cu cea naţională şi religioasă. Marii *landlords* erau cu precădere englezi, care îşi datorau proprietăţile unei politici spoliatoare, exercitată de Anglia în virtutea unei tradiţii vechi de şapte sute de ani. În plus, discriminările de natură etnică erau dublate de cele confesionale. Nobilimea protestantă se contrapunea masei ţărăneşti, care practica un catolicism fervent, impregnat (ca şi ortodoxia românească tradiţională) de folclor şi superstiţii păgâne. Clivajul de natură confesională, suprapus celui etnic, social sau economic, explică şi ataşamentul mulţimilor ţărăneşti faţă de preoţimea catolică, componentă importantă – pe considerentele arătate mai sus – a structurilor elitare şi a militantismului politic irlandez. Totuşi, spre deosebire de cazul românilor din Transilvania, elita naţională irlandeză îngloba elemente urbane mai numeroase, precum şi o pătură destul de consistentă de proprietari funciari.

Problemele politice ale Irlandei anilor 1801-1848 erau strâns condiţionate de contextul socioeconomic şi naţional. „Actul de Uniune" cu Marea Britanie, impus de Anglia în anul 1801, anulase şi ultimul rest de autonomie a Irlandei, prin desfiinţarea parlamentului local. În al doilea rând, dreptul de reprezentare a populaţiei irlandeze în parlamentul britanic era drastic limitat de censul electoral mult prea ridicat pentru posibilităţile acesteia, iar accesul irlandezilor la funcţii de stat era interzis pe considerente confesionale. Catolicii (confesiune majoritară, dar „nereceptă" – cum i s-ar fi spus în Transilvania) nu se bucurau de drepturile politice ale protestanţilor.

Ca urmare, într-o primă etapă, acoperind cronologic aproximativ primele trei decenii ale secolului al XIX-lea, mişcarea irlandeză îşi va concentra eforturile în direcţia emancipării politice a catolicilor, ca şi în vederea lărgirii dreptului de reprezentare. Ştergerea discriminărilor confesionale, care, în condiţiile date, echivala cu dobândirea drepturilor politice, va fi consfinţită prin „Actul de emancipare a catolicilor", acordat de parlamentul britanic în 1829. De la această dată, irlandezii catolici dobândeau (cu câteva excepţii) accesul la funcţii de stat în Irlanda. Totodată, în această perioadă a avut loc integrarea mişcării irlandeze în viaţa parlamentară britanică, manifestată în special prin alianţele încheiate cu partidul *whig*, în vederea soluţionării unor probleme de interes general, cum era cea a modificării „Legii Cerealelor".

A doua etapă, având ca punct de plecare anul 1840, are ca element primordial lupta purtată pentru revocarea uniunii cu Anglia (*Repeal of Union*) şi pentru un parlament propriu irlandez. Practic, acest lucru ar fi însemnat separarea completă de Anglia,

A.S. Green, *Irish Nationality*, Holt, Williams and Norgate, New York-Londra, 1922; R. Bringmann, *Geschichte Irlands. Ein Kampf um die völkische Freiheit*, Junker und Dünnhaupt, Berlin, 1939; R. Chauviré, *Histoire de l'Irlande*, PUF, Paris, 1949.

menţinându-se doar legătura formală a autorităţii exercitate de Coroana britanică. În vederea coordonării acestor acţiuni, irlandezii creează în anul 1840 o organizaţie politică, *Repeal Association*, care va deveni celebră în scurt timp, în întreaga Europă, datorită activităţii ei de mare amploare. Tactica politică folosită de *Asociaţia pentru Repeal* consta în activizarea permanentă a maselor ţărăneşti irlandeze, prin organizarea unor adunări populare cu participarea a sute de mii de oameni.

În 1843, anul de vârf al acestei mişcări, se înregistrează zeci de asemenea adunări, care pun în pericol dominaţia engleză asupra Irlandei. Tot în acest an are loc şi arestarea liderului mişcării, Daniel O'Connel, precum şi procesul său de mare răsunet, prelungit până în 1844, când O'Connel a fost achitat de Camera Lorzilor. Urmează o perioadă de reflux a mişcării politice irlandeze. Dar, începând cu anul 1846, problema irlandeză intră din nou în atenţie, din cauza foametei cumplite care bântuie în perioada 1846-1848, provocând un val de violenţe şi de mişcări ţărăneşti. Pe plan politic, din 1846 se afirmă aripa radicală a mişcării irlandeze, aşa-numiţii *Young Irelanders*, iar aripa moderată, condusă de familia O'Connel, se vede tot mai mult depăşită de evenimente. Totodată, în 1847 moare Daniel O'Connel, cel care înfiinţase mişcarea politică irlandeză şi se identificase cu destinul ei, bucurându-se, timp de decenii, de o popularitate uriaşă, în patrie şi în străinătate.

Din punct de vedere ideologic, în condiţiile reacţiei adverse pe care o provocase Revoluţia Franceză în Marea Britanie, mişcarea condusă de O'Connel evolua între iluminismul şi conservatorismul reformist din descendenţa gândirii politice a lui Edmund Burke şi un liberalism de coloratură naţională. Ca urmare, ea va promova în exclusivitate lupta constituţională şi legalismul, dublate de loialismul monarhic, în credinţa sinceră că violenţa şi revoluţia nu pot decât să dăuneze mişcării naţionale, fiind sortite eşecului. Totodată, pornind de la realităţile confesionale, mişcarea irlandeză îşi asociază Biserica, realizând, pe plan ideologic, o sinteză între catolicismul progresist şi gândirea liberală.

Se poate remarca, în final, paralelismul evident al situaţiilor din Irlanda şi Transilvania, atât la nivelul structurilor sociale, cât şi la cel politico-naţional şi ideologic, manifestat cu precădere în perioada de contact a anilor 1838-1848. Lupta pentru *Repeal* şi agitaţiile ţăranilor irlandezi coincid cu „lupta pentru limbă" din Transilvania, cu problema reglementării urbariale, a accesului în funcţii şi a dreptului de reprezentare în Dietă, cu dezbaterile din jurul aceleiaşi probleme a „uniunii", nedorită de românii ardeleni, ca şi de irlandezii catolici din Irlanda. Pe plan ideologic, se poate sesiza aceeaşi evoluţie concordantă, de la iluminismul reformist şi liberalismul timpuriu văzute ca alternative la revoluţie, spre radicalizare şi afirmarea curentului revoluţionar.

5.3. *Difuzarea problemei irlandeze: contextul european şi românesc*

Datele de bază ale problemei irlandeze au cunoscut o largă difuzare în Europa prerevoluţionară. Prima filieră a interesului pentru Irlanda era reprezentată de presa internaţională de mare tiraj[1] (adresată opiniei publice europene), prin intermediul căreia se difuza, de fapt, cea mai mare parte a mesajului irlandez. La acest nivel se poate constata o simpatie

1. Pentru care vezi Georges Weill, *Le journal. Origines, évolution et rôle de la presse périodique*, Paris, 1934, pp. 161-179 („La presse dans l'Europe centrale et orientale, 1815-1848").

generală pentru cauza democratică şi naţională a irlandezilor, legată de idealurile emancipatoare ale vremii. Imaginea pleca, de altfel, din paginile presei britanice, în special a celei liberale, care nu se sfia să condamne, din perspectiva opoziţiei mai ales, oprimarea Irlandei şi racilele guvernării britanice[1].

Dacă pentru englezi Irlanda nu reprezenta decât una dintre principalele probleme interne, celelalte trei mari puteri de presă ale vremii, Franţa, statele germane şi Austria[2], urmăreau cu interes confruntarea dintre doi adversari de pe scena internaţională, cu forţe atât de inegale. În mod firesc, simpatia se îndrepta, de obicei, în direcţia celui mai slab combatant, care îndrăznea să sfideze orgoliosul Goliat britanic. În plus, imaginea Irlandei ca zonă calamitată de foamete întreţinea atenţia publicului internaţional în sensul manifestării unor sentimente filantropice, de compasiune, iar ştirile despre violenţe şi tulburări exploatau interesul mentalităţilor romantice pentru faptul de senzaţie. Un caz particular îl reprezentau Statele Unite, unde interesul pentru această cauză naţională era amplificat de agitaţiile politice ale numeroasei emigraţii irlandeze, agitaţii care vor culmina cu mişcarea feniană[3]. În plus, America se va remarca, pe această linie, şi prin consistentele ajutoare alimentare trimise în Irlanda[4].

Cea de-a doua filieră de receptare a mesajului irlandez se manifesta prin solidarizarea lumii catolice cu o Irlandă oprimată naţional şi confesional[5]. Acest curent de simpatie era întreţinut, de altfel, de O'Connel şi de clerul irlandez, prin menţinerea unor strânse legături cu Scaunul Papal. Ca urmare, în Franţa şi în Italia mai ales, se întreprind numeroase acţiuni de sprijinire morală a cauzei Irlandei, se organizează zile de rugăciune şi de solidaritate cu Irlanda, celebrate, din iniţiativa Romei, pe întregul continent[6]. Prin apropierea de cauza emancipării popoarelor, prin asocierea ei cu un mesianism social de inspiraţie religioasă, cercurile catolice urmăreau, desigur, primenirea ideologică a propriei doctrine. În acelaşi timp însă, Biserica Romano-Catolică aducea servicii preţioase mişcării irlandeze, atrăgând de partea acesteia numeroase simpatii, de pretutindeni.

În al treilea rând, la celălalt pol al spectrului ideologic, se manifesta interesul acordat Irlandei de către reprezentanţii aşa-numitului „socialism ştiinţific". În anul 1845, Friedrich Engels va dedica problematicii sociale irlandeze o pertinentă analiză, în lucrarea sa *Situaţia clasei muncitoare din Anglia*, reluată apoi, în ceea ce priveşte aspectele politice, într-o serie de articole apărute în anii 1847-1848, în gazetele de orientare

1. Cu precădere în *Morning Chronicle* şi *Daily News*. Imaginea e prezentă şi în marele cotidian de nuanţă conservatoare *Times*, însă aici apar şi critici dure la adresa irlandezilor (vezi Georges Weill, *op. cit.*, p. 165).
2. În Transilvania, jurnalele semnalate cel mai des erau *Allgemeine Zeitung* din Augsburg pentru Germania, *Journal des Débats* şi *Moniteur Universel* pentru Franţa, *Oesterreichischer Beobachter* şi *Wiener Zeitung* pentru Austria.
3. Vezi E.H. Pieper, *The Fenian Movement*, University of Illinois, Urbana, 1931 ; Mauria Harmon (coord.), *Fenians and Fenianism*, University of Washington Press, Seattle, 1970.
4. Ştiri despre ele în *Gazeta Transilvaniei*, II, 1844, nr. 35, 1 mai, p. 140 : rubrica „Britania Mare" ; *Organul luminării*, I, 1847, nr. 32, 9 august, p. 170 : „Anglia".
5. Georges Weill, *L'éveil des nationalités et le mouvement libéral*, Paris, 1930, pp. 176-182 („Le catholicisme libéral").
6. *Gazeta Transilvaniei*, VII, 1844, nr. 51, 26 iunie, p. 204 : „Franţa" ; X, 1847, nr. 33, 24 aprilie, p. 131 ; nr. 56, 14 iulie, p. 224, şi nr. 62, 4 august, p. 248 : „Italia".

comunistă[1]. Engels zugrăveşte, pe urmele lui Thomas Carlyle[2], o imagine în *aqua-forte* a mizeriei irlandeze, subliniind atât cauzele sociale ale acestei situaţii, cât şi pe cele naţionale. Soluţia pe care o propune gânditorul socialist are în vedere, fireşte, radicalizarea mişcării, abandonarea liniei de legalism şi de compromisuri cu burghezia şi, în primul rând, o alianţă strânsă cu chartismul englez.

Prin lucrările sale, Engels aduce problema irlandeză în atenţia socialismului internaţional. Ecouri ale acestui interes găsim, de pildă, în opera lui Georg Weerth, scriitor german din proximitatea cercurilor comuniste[3]. În poezia sa „Deutscher und Ire", scrisă în anul 1846, Weerth vorbeşte despre necesitatea solidarizării germanilor cu irlandezii, de care i-ar uni, ca element comun, aceeaşi sărăcie. Era vorba, aici, de idealul de solidaritate al proletariatului internaţional, inspirat de gândirea marxistă.

Dacă primele trei sfere de interes erau proprii, în general, statelor apusene, în cazul cărora nu se punea atât de acut problema naţională, cu totul altă rezonanţă avea chestiunea irlandeză pe o a patra filieră, cea a popoarelor „mici şi oprimate" din centrul, estul şi sud-estul Europei. Desigur, ele preiau mesajul irlandez din paginile presei internaţionale, dar, filtrându-l prin grila propriilor interese, îi acordă o semnificaţie specială, dincolo de conotaţia iniţială de compasiune şi simpatie. Pentru aceste popoare, cauza Irlandei reprezenta, în primul rând, un element de referinţă, un exemplu şi un model politic.

În Monarhia Austriacă, în afara Transilvaniei, problema irlandeză se bucura de o mare audienţă în Cehia. În deceniul premergător revoluţiei, jurnalistul Karel Havliček-Borovský, unul dintre liderii aripii liberale a mişcării politice cehe, va consacra un larg spaţiu problematicii irlandeze, în coloanele gazetei *Pražské Noviny*. De altfel, în istoriografia problemei, apariţia acestor articole este văzută ca unul dintre cele mai importante momente ale luptei politice din *Vormärz*-ul ceh[4]. Surprinzătoare este asemănarea dintre această acţiune de presă a lui Havliček şi cea similară a lui George Bariţ. La fel ca în presa ardeleană, ziaristul praghez folosea de fapt problema irlandeză ca un paravan, pentru a evidenţia, prin aluzie, oprimarea naţională din Imperiul Habsburgic şi pentru a camufla programele de acţiune şi revendicările mişcării cehilor[5]. Atari similitudini în practica jurnalistică a cehilor şi românilor se explică prin confruntarea lor cu un adversar comun: cenzura austriacă din anii erei Metternich.

Rolul de factor referenţial pe care l-a jucat cauza Irlandei se evidenţiază şi în cazul aripii radicale a mişcării cehe (şi nu doar al grupării liberal-moderate, condusă de

1. *La Reforme* (Paris), 26 octombrie 1847, 8 ianuarie 1848; *Deutsche-Brusseler-Zeitung* (Bruxelles), 9 ianuarie 1848; vezi Marx–Engels, *op. cit.*, pp. 327-329, 441-446.
2. Thomas Carlyle, *Chartism*, Londra, 1840 (*cf.* F. Engels, *Situaţia clasei muncitoare...*, loc. cit., p. 338).
3. Georg Weerth, *Ausgewählte Schriften*, ESPLA, Bucureşti, 1958, pp. 50-51: „Gebet eines Irländers"; pp. 52-53: „Deutscher und Ire".
4. Semnalată la noi în *Manual de istorie universală modernă (1642-1918)*, vol. I, part. II, „Centrul de Multiplicare al Universităţii", Bucureşti, 1971, p. 159 (cap. „Austria între 1815-1848", autor: I.I. Kovács). Referiri mai ample la J. Prokes, *Histoire Tchécoslovaque*, Orbis, Praga, 1927; R.A. Kann, *Das Nationalitätenproblem der Habsburgermonarchie*, vol. I, H. Böhlaus, Graz-Köln, 1964, p. 162.
5. Aceeaşi stratagemă era folosită şi în literatura maghiară de după 1850, după cum arată Piotr S. Wandycz, în *Preţul libertăţii. O istorie a Europei Central-Răsăritene din Evul Mediu până în prezent*, Editura ALL, Bucureşti, 1998, p. 144.

Havliček). Organizaţia ei politică se va intitula, după exemplul irlandez, „Clubul *Repeal*" şi, sub această lozincă politică a *Repeal*-ului, a restaurării Regatului Boemiei, va izbucni revoluţia, din 11 martie 1848, de la Praga[1]. Semnificativ pentru valoarea modelului irlandez, pentru modul în care acesta va fi adoptat, este faptul că gruparea radicală cehă adoptă numele aripii moderate (de mare prestigiu însă) a mişcării irlandeze.

Atari ecouri ale exemplului irlandez pot fi întâlnite şi în alte părţi. La sârbi, liderul liberal Vucič era etichetat, ca o supremă recunoaştere a meritelor sale, drept „O'Connel-ul Serbiei"[2], tot aşa după cum lui George Bariţ i se va spune, în Ardeal, „O'Connel-ul românilor"[3].

În al cincilea rând, apropiindu-ne concentric de Transilvania, se cuvine să analizăm receptarea problemei irlandeze în contextul general românesc. Irlanda intră în atenţia românilor odată cu apariţia presei în limba vernaculară. Începând cu primul său an de apariţie (care coincide cu adoptarea „Actului de emancipare a catolicilor" în Marea Britanie), *Curierul românesc* din Bucureşti inserează în paginile sale comentarii cu privire la acest aspect din viaţa politică a Irlandei, preluate din ziarul *Times*[4]. Informaţiile referitoare la Irlanda sunt prezente frecvent în acest periodic, cu deosebire în anii 1831-1832, când se concentrează asupra mişcării naţionale irlandeze[5], şi în 1843, când se alătură ecoului general european provocat de adunările pentru *Repeal* şi de procesul lui O'Connel[6]. Ele revin în număr mai mare în 1846, referindu-se de data aceasta la mizeria şi la foametea care domneau în Irlanda, precum şi la tulburările sociale datorate acestei situaţii[7]. În 1847, tot ca un ecou internaţional, apar ştirile legate de moartea lui Daniel O'Connel[8].

Acelaşi interes se regăseşte şi în cazul presei din Moldova. *Icoana lumii* publică o biografie a liderului irlandez, însoţită de portretul acestuia[9], iar *Albina românească*, printre alte materiale, o „Notiţă istorică" dedicată Irlandei[10].

În ceea ce priveşte atitudinea manifestată de presa din Principate faţă de mesajul irlandez şi maniera în care acesta e preluat din paginile presei occidentale, se remarcă şi în acest caz tendinţa de localizare, de lectură a problemei irlandeze prin prisma intereselor

1. J. Prokes, *op. cit.*, pp. 278-279; *Istoria Cehoslovakii*, vol. I, Izd. „Nauka", Moscova, 1965, p. 348.
2. *Gazeta Transilvaniei*, VI, 1843, nr. 92, 18 noiembrie, p. 367: „Serbia".
3. *George Bariţ şi contemporanii săi*, vol. IV, Bucureşti, 1978, p. 179.
4. *Curierul românesc*, I, 1829-1830, pp. 39-40: „Engletera" (*Bibl. per.*, part. 1, p. 182). Dat fiind faptul că nu am efectuat o operaţiune sistematică de despuiere a periodicelor în cazul presei din Principate, m-am limitat la verificarea semnalărilor din *Bibliografia analitică a periodicelor româneşti*, vol. I (1790-1850), part. 1-3, Editura Academiei, Bucureşti, 1966-1967 (prescurtat: *Bibl. per.*), precum şi a trimiterilor din presa ardeleană.
5. *Ibidem*, III, 1831, pp. 38, 51, 118-119, 157-158, 164-165: „Englitera"; pp. 202-203: „Viena"; pp. 347, 352; IV, 1832, pp. 21-22, 26, 66, 222-223, „Londra"; p. 257: „Engletera" (*Bibl. per.*, part. 1, p. 256).
6. *Ibidem*, XV, 1843, nr. 53, 55, 57-60: „Marea Britanie" (*Bibl. per.*, loc. cit.).
7. *Ibidem*, XVIII, 1846, pp. 313, 321, 325, 330, 337-338, 341, 347, 349, 382, 389: „Marea Britanie" (*Bibl. per.*, loc. cit.).
8. *Universul*, III, 1847, pp. 93-94 (*Bibl. per.*, loc. cit.).
9. Z. Columb, „Daniil Oconel", în *Icoana lumii*, II, 1846, pp. 317-318, 337-339 (*Bibl. per.*, part. 3, p. 1163).
10. *Albina românească*, XV, 1843, p. 236: „Irlanda" (*Bibl. per.*, part. 3, p. 1123).

proprii. Atunci când se prezintă „starea de luptă dintre clasele de sus şi cele de jos" din Irlanda sau practicile proprietarilor „care tractează cu asprime pe clăcaşii lor"[1], e vorba, de fapt, de atenţia acordată dimensiunii sociale a lecţiei irlandeze şi, totodată, de o aluzie la stările de lucruri din Muntenia.

Tot ca un reflex al urmăririi propriilor interese se explică şi atenţia manifestată faţă de problemele alimentare şi foametea din Irlanda, dincolo de conotaţia de empatie şi de compasiune preluată din presa internaţională. Opinia publică din Principate este interesată de aceste aspecte, ca şi de dezbaterile cu privire la abolirea protecţionismului cerealier britanic, datorită faptului că porumbul şi grâul românesc sunt căutate în aceşti ani pe piaţa britanică, luând adeseori destinaţia Irlandei. Or, foametea din această ţară reprezenta o conjunctură favorabilă exportului cerealier, aşa cum o atestă ştirile inserate în gazeta comercială *Dunărea* sau în *Albina românească*, privitoare la nave încărcate la Galaţi sau Brăila, cu destinaţia Dublin ori Cork.

În 1847, de pildă, se ştia la Galaţi, „din scrisori particulare", de recolta proastă din Irlanda[2], iar *Albina românească* afirma că „importaţia păpuşoilor" se datorează „lipsei ce urmează în Irlanda"[3]. Exportatorii români se aflau, de altfel, în convergenţă de interese cu ţăranii şi consumatorii irlandezi, împotriva legilor protecţioniste ale guvernărilor *tory*, deoarece grânele româneşti sau ruseşti, mult mai ieftine, atenuau foametea şi penuria de pe piaţa irlandeză. După cum scria *Gazeta Transilvaniei*, prin abolirea protecţionismului cerealier, grâul Ţărilor Române, al Banatului şi al Rusiei de Sud „va căpăta preţ acasă şi va ieftini cartofii bietului englez şi irlandez"[4].

Pe această filieră comercială se stabilesc chiar contacte personale, poate primele exemple de români (respectiv, moldoveni) în Irlanda, deoarece, după cum ne informează *Albina românească*, întrebuinţarea „păpuşoilor" ce urmau a fi exportaţi

> fiind necunoscută locuitorilor, s-au trimis acolo şi doi oameni spre a învăţa pe irlandezi a face mamaligă[5].

Sub aspect politic însă, Irlanda interesa mai puţin opinia publică din Principate, datorită faptului că la Bucureşti sau la Iaşi problema naţională nu era atât de preocupantă pe cât era ea în cazul altor popoare est-europene sau în cel al românilor ardeleni. Desigur, mesajul irlandez, aşa cum era perceput la Braşov, era difuzat şi în Principate, dacă ne gândim numai la faptul că presa ardeleană, principalul colportor al acestuia, avea mai mult de jumătate din numărul abonaţilor peste Carpaţi. Dar în Moldova şi în Muntenia, respectivul mesaj nefiind rezonant, el nu se constituie într-un model politic pe linie naţională, precum în cazul Transilvaniei. În cazul în care liderii politici din Principate sesizează valoarea exemplului irlandez, ei îl aplică tot unor realităţi din Ardeal.

Astfel, în vara anului 1848, scriindu-i lui Nicolae Bălcescu despre situaţia românilor din Transilvania şi părţile apusene după uniunea cu Ungaria şi despre intenţia unora de

1. *Curierul românesc*, XVII, 1845, p. 226: „Situaţia Irlandei" (*Bibl. per.*, part. 1, p. 256).
2. *Gazeta Transilvaniei*, X, 1847, nr. 82, 13 octombrie, p. 328: „Ştiri comerciale" (preluat din *Dunărea*).
3. *Ibidem*, IX, 1846, nr. 55, 8 iulie, p. 218: „Moldavia" (preluat din *Albina românească* din 20 iunie 1846).
4. *Ibidem*, nr. 54, 4 iulie, p. 216: „Britania Mare".
5. Vezi nota 3, p. 394.

a face opoziţie parlamentară guvernului maghiar, în vederea obţinerii drepturilor naţionale, A.G. Golescu comenta: „Aceasta este cam a doua ediţie a istoriei lui O'Connel cu parlamentul ingles"; dar, adăuga fruntaşul român, „nu poate ieşi mare lucru din această politică"[1].

În calitatea sa de iacobin veritabil, Golescu învăţase şi selectase din lecţia irlandeză doar componenta sa radicală (falimentul demersului legalist şi accentul pus pe metodele revoluţionare), aplicând acest model în cazul realităţilor din Transilvania.

5.4. *Politica de presă a lui George Bariţ şi problema irlandeză*

Spre deosebire de situaţia din Principate, interesul ardelenilor pentru problema irlandeză are o motivaţie mult mai complexă şi este condus spre aceasta pe toate filierele analizate mai sus (cu excepţia celei comuniste): opinia publică europeană, solidarizarea catolică, naţionalităţile din Monarhie, contextul general românesc. În Transilvania, mesajul irlandez poate fi sesizat în primul rând la nivelul presei politice româneşti, începând cu anul 1838, data apariţiei *Gazetei Transilvaniei*, şi până la începutul lui 1848, când izbucnirea revoluţiei atrage atenţia opiniei publice în alte direcţii.

În istoriografia românească, această problemă a fost remarcată de către cel mai bun cunoscător al presei ardelene a epocii, George Em. Marica; acesta s-a limitat însă la semnalarea ei în câteva propoziţii, fără a o analiza mai în amănunt[2]. Lectura integrală a *Gazetei Transilvaniei*, pentru perioada 1838 – martie 1848, a *Organului luminării*, din intervalul 1847-martie 1848, precum şi a *Foii pentru minte, inimă şi literatură* m-a condus la identificarea a peste 300 de articole, ştiri, comentarii şi semnalări referitoare la Irlanda[3], într-o pondere şi frecvenţă extrem de ridicate, dacă le raportăm la volumul total al presei ardelene din aceşti ani. Coroborate cu alte texte şi date, cu liniile generale ale ideologiei generaţiei de la 1848, ele permit creionarea unui model politic irlandez al mişcării naţionale din Transilvania.

Punerea lui în atenţia contemporanilor se datorează, în primul rând, liderului de presă şi îndrumătorului de opinie al epocii, George Bariţ. Se ştie că opera sa publicistică urmărea un program bine definit de educaţie politică a elitei, de edificare a unei conştiinţe politice naţionale. Acest demers era stânjenit, pe de o parte, de absenţa unei culturi

1. Cornelia Bodea, *1848 la români. O istorie în date şi mărturii*, vol. II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982, pp. 800-801 (doc. nr. 229, din 13 iulie 1848).
2. George Em. Marica, *Ideologia generaţiei române de la 1848 din Transilvania*, Editura Politică, Bucureşti, 1968, pp. 278-279: „De o deosebită atenţie s-a bucurat în special cauza irlandezilor, mulţumită vâlvei pe care o făcuse ea prin glasul lui O'Connel, apreciat drept cel mai mare om politic al timpului, dar mai ales similarităţii de soartă cu aceea a poporului român din Transilvania: în ambele părţi, o ţărănime deposedată, stăpânită şi exploatată de o nobilime în cea mai mare parte de alt neam". Vezi şi George Em. Marica, *Studii de istoria şi sociologia culturii române ardelene din secolul al XIX-lea*, vol. II, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1978, p. 15; *Foaie pentru minte, inimă şi literatură*, Bucureşti, 1969, p. 117. Câteva menţiuni şi la Vasile Netea, *George Barițiu*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, pp. 169-170.
3. Dintre acestea, abia dacă figurează cincizeci în *Bibl. per.*, şi acelea dispersate prin tot volumul, din cauza sistemului nepractic al compartimentării excesive a materialului după criteriile clasificării zecimale.

politice mature, la nivelul societăţii româneşti, iar pe de altă parte, de rigorile cenzurii austriece. În aceste condiţii complexe, neputând aborda în mod direct situaţia de acasă, problemele spinoase şi complicate ale Monarhiei Austriece, Bariţ va duce o politică de educaţie prin exemple şi modele, de reliefare, adeseori indirectă, a problemelor româneşti, prin aluzie şi analogie. Era, de fapt, o trăsătură mai generală, caracteristică sistemelor de presă lipsite de libertate şi transparenţă.

Acest fapt explică de ce problemele politice externe, iar în particular situaţia Irlandei, ocupau un spaţiu atât de întins în foile lui Bariţ. Încă din 1838 (într-o notă scrisă tocmai pe marginea unei ştiri din Irlanda), redactorul din Braşov răspundea unor cititori (nemulţumiţi de ponderea mare pe care o aveau informaţiile externe, în dauna problematicii locale), în felul următor:

> Eu scriu de alte ţări şi naţii ca să vază întrebătorul ce ochi limpezi şi luminoşi au alte naţii şi să-şi câştige şi el asemenea[1].

Fireşte, Bariţ omitea cu bună ştiinţă a doua parte a răspunsului: şi anume, că nu putea atinge marile probleme interne din pricina cenzurii. După cum am văzut, o politică de presă asemănătoare aplica (folosindu-se tot de modelul irlandez) şi Karel Havliček în Boemia, paralelism explicabil ca o reacţie comună de ocolire a aceluiaşi regim de cenzură. În acelaşi timp, această tactică publicistică îşi putea revendica o filiaţie comună în tradiţia pamfletului politic iluminist, ilustrată de un Swift, Voltaire sau Benjamin Franklin, care recurgeau adeseori la alegorie, parabolă şi aluzie pentru a evidenţia în mod indirect o situaţie. De altfel, la origini, o atare tradiţie se datora tot unor obstacole ridicate în calea libertăţii de expresie.

După discutarea cauzelor de ordin general ce explică interesul presei româneşti ardelene faţă de Irlanda, a doua problemă care se pune este cea a modalităţilor de selecţie şi de preluare a chestiunii irlandeze, a surselor ce permit intermedierea respectivului mesaj. În primii ani ai *Gazetei Transilvaniei*, cronica externă este tributară în special jurnalului *Oesterreichischer Beobachter*, menţionat de Bariţ ca sursă şi pentru numeroase ştiri irlandeze. Este greu însă de identificat, pe parcursul întregului interval, care erau adevăratele surse folosite pentru cunoaşterea situaţiei din Irlanda. Chiar atunci când *Gazeta* menţionează izvoarele utilizate, nu putem şti dacă ele nu sunt preluate, de fapt, prin intermediar şi este greu de crezut că Bariţ a avut acces direct la numeroasele periodice britanice sau franceze pe care le citează[2]. În anul 1839, când Johann Gött, editorul *Gazetei*, deschidea un cabinet de lectură la Braşov (care i-a fost, cu siguranţă, util lui Bariţ), printre cele cincizeci de periodice abonate şi puse la dispoziţia publicului nu se găseau decât titluri germane, maghiare şi câte două româneşti şi sârbeşti. Pe lângă cele austriece, cel mai prestigios era *Allgemeine Zeitung* din Augsburg[3].

Este posibil ca situaţia să se fi modificat începând cu anii 1840-1843, când *Gazeta* şi-a ridicat valoarea şi şi-a dublat numărul apariţiilor, deoarece acum referirile la presa

1. *Gazeta Transilvaniei*, I, 1838, nr. 13, 4 iunie, p. 152: „Britania Mare".
2. Aspect nerezolvat în istoriografia problemei, nici de G. Em. Marica, *Studii...*, ed. cit., pp. 7-17, nici de V. Netea, *op. cit.*, p. 102 (care concede că „ziarele franceze şi engleze erau folosite uneori prin intermediul celor germane").
3. G. Bogdan-Duică, *Ioan Barac*, „Monitorul Oficial", Bucureşti, 1933, pp. 22-23.

britanică se amplifică în mod deosebit, lăsând uneori impresia consultării acesteia la prima mână. Ce-i drept, expresiile englezeşti reproduse *ad litteram* în *Gazetă* s-ar putea datora şi intermediarului, dar frecventa lor transcriere fonetică în chirilice, corectă, indică măcar o anumită familiarizare a redacţiei cu limba engleză. Nu sunt în măsură să probez în mod categoric faptul că Bariţ cunoştea această limbă (el va traduce din Shakespeare, dar prin intermediar german[1]), lucrul ce nu ar fi însă exclus, ţinând cont de admiraţia pe care o nutrea în această perioadă faţă de cultura şi civilizaţia britanică.

Oricum, în anul 1841 figurau printre gazetele politice care aveau drept de difuzare în Monarhia Austriacă, în afară de 23 de publicaţii germane, 12 jurnale britanice, 18 franţuzeşti şi 13 italiene[2], fiind posibil ca o parte dintre acestea să ajungă şi la Braşov. Cu atât mai mult cu cât în cazul celuilalt jurnal politic ardelean, *Organul luminării*, se poate afirma că redactorii săi cunoşteau în mod cert engleza[3] (Cipariu foloseşte expresii englezeşti în corespondenţa adresată lui Bariţ, Iosif Many, de asemenea, traduce din engleză), iar unele materiale publicate aici sunt preluate în mod sigur din alte surse decât cele germane (de exemplu „Istoria girondinilor", din *Journal des Débats*[4]). Totuşi, nu e de crezut ca Bariţ să fi avut acces direct la periodice irlandeze, în pofida faptului că numeroase materiale încep cu formule de genul „citim în foile irlandice"; după toate probabilităţile, aceste menţiuni aparţin, în cel mai bun caz, unui intermediar britanic.

Cu toată importanţa pe care o prezintă, în general, o asemenea problemă, în cazul de faţă identificarea surselor prin care se intermediază mesajul irlandez nu prezintă o relevanţă deosebită. O dată, pentru că tonul de ansamblu al presei europene este favorabil Irlandei şi cauzei sale. În al doilea rând, presa lui Bariţ fiind în mod esenţial una de opinie, ea fie utilizează ca surse jurnale de simplă informaţie, fie reinterpretează în sens propriu analizele din presa de opinie. Adevărata importanţă a ştirilor din *Gazetă* e dată în primul rând de notele şi de comentariile pe marginea lor, ca şi de frecvenţa anumitor teme, şi nu de sensul lor pur informativ, alterat, eventual, de un context jurnalistic străin.

Bariţ însuşi explică principiul ce stă la baza alegerii ştirilor în felul următor:

> A trage cu urechea la toate glasurile line sau zgomotoase..., a privi la toate faptele lor înţelepte sau rătăcite, fără deosebire, numai să învăţăm din toate[5].

În acest spirit, el foloseşte pentru actualităţile irlandeze atât jurnale conservatoare, cât şi liberale (paralela cea mai frecventă este *Times* – *Morning Chronicle*). Dar dincolo de această dovadă de imparţialitate, frecvenţa anumitor teme predilecte arată o clară selecţie, după normele unui program ideologic propriu.

O ultimă chestiune de natură contextuală priveşte raportul dintre imaginea de ansamblu a Marii Britanii şi imaginea Irlandei, aşa cum se reflectă ele în presa şi opinia publică ardeleană. S-a evidenţiat, în istoriografie, faptul că Anglia reprezenta în această vreme

1. Vasile Netea, *op. cit.*, p. 130.
2. *Gazeta Transilvaniei*, IV, 1841, nr. 49, 7 decembrie, p. 196: „Preţul unor jurnale".
3. În *Organul Luminării*, I, 1847, nr. 23, 7 iunie, p. 117: „Anglia", ni se relatează despre un articol publicat în *Times* pe cinci coloane *in-folio* („însă ce *folio*!", comentează redacţia), dovadă că la Blaj era cunoscut direct marele cotidian britanic.
4. *Ibidem*, nr. 14-20.
5. *Gazeta Transilvaniei*, X, 1847, nr. 56, 14 iulie, p. 223.

modelul politic şi de civilizaţie de cel mai mare interes în Transilvania, datorită regimului său constituţional şi parlamentar, apreciat drept cel mai liberal şi democrat din Europa[1]. Ca urmare, e posibil ca atenţia faţă de Irlanda să fi fost dirijată, într-o anumită măsură, şi pe această filieră.

Trebuie totuşi subliniată constatarea că interesul manifestat de către ardeleni faţă de Marea Britanie este unul critic, exprimat în mod raţional. În aprecierea sistemului politic englez, favorabilă pe ansamblu, acestuia nu i se iartă păcatele, între care cel mai important aspect – veritabilă pată de ruşine pentru Marea Britanie – este considerat a fi tocmai problema irlandeză. După cum scria Bariţ, referindu-se la foametea din Irlanda: „Ce contrast, în Britania bogată mor sute de oameni de foame!"; sau, în alt loc: „Ce mai fac şi englezii aceştia! Lor li se scurg ochii pentru sclavii negri pe dinafară, iar ticăloşia de acasă şi robia Irlandiei nu o ştiu uşura"[2].

Mai mult decât atât, ceea ce nu s-a remarcat până acum e faptul că, sub aspect cantitativ, chestiunea irlandeză ocupă primul loc, în mod detaşat, între problemele britanice interne prezente în presa ardeleană, surclasând alte teme de interes, cum ar fi democratismul instituţiilor, libertăţile politice, „Legea Cerealelor", sărăcia de factură „dickensiană" sau mişcarea chartistă. În consecinţă, raportul stabilit de ideologia românească între modelul britanic şi cel irlandez poate fi rezumat în felul următor: dacă Monarhia Austriacă şi Transilvania s-ar bucura de regimul constituţional al Marii Britanii, atunci mişcarea românească ar beneficia de condiţiile superioare ale cele irlandeze şi s-ar ridica la valoarea acesteia.

5.5. *Probleme de metodă: tehnici statistice de analiză a limbajului politic*

După cum am mai menţionat, problema irlandeză a beneficiat de un spaţiu extrem de întins în paginile presei. Între anii 1838-1847, *Gazeta Transilvaniei* şi *Organul luminării* însumează 826 de numere apărute. Dintre acestea, 277 (adică 33%) conţin articole, ştiri sau informaţii referitoare la Irlanda, grupate în 285 de texte. Această mare cantitate de text pe care am fişat-o, coroborată cu specificul informaţiei de presă, m-a făcut să cred că simpla descriere factologică şi impresionistă a materialului ar fi fost insuficientă. Pentru a prezenta acest bogat corpus de texte într-un mod mai riguros, am recurs aşadar, în paralel, şi la o analiză prin procedee statistice.

În primul rând, am avut în vedere consemnarea numerelor în care apar ştiri referitoare la Irlanda, precum şi a ponderii acestora raportată la suma apariţiilor anuale. Prin alăturarea rezultatelor din cei zece ani, se poate stabili o curbă a interesului opiniei publice din Transilvania faţă de problema irlandeză.

În al doilea rând, am efectuat o analiză cantitativă, de conţinut, care să evidenţieze cifric structura ideologică a corpusului de texte. În acest scop, am stabilit un set de 16 teme considerate mai relevante, urmărind frecvenţa acestora de-a lungul celor zece ani cercetaţi, precum şi pe ansamblu. Totodată, pornind de la această analiză tematică, am

1. George, Em. Marica, *Ideologia generaţiei...*, ed. cit., pp. 251-252.
2. *Gazeta Transilvaniei*, X, 1847, nr. 13, 13 februarie, p. 51: „Britania Mare"; IV, 1841, nr. 46, 16 noiembrie, p. 184: „Britania Mare".

stabilit o curbă mai fină a interesului pentru problema irlandeză, care să nu releve doar aspectul cantitativ, al frecvenţei, ci şi cel calitativ, al diversităţii tematice. În acest sens, am calculat pentru fiecare an un indice de diversitate, ca produs între numărul temelor prezente într-un an şi numărul total al ocurenţelor temelor respective.

În al treilea rând, ţinând cont de particularităţile unei prese cenzurate, lipsită de transparenţă, am consemnat aparte cazurile (puţine la număr, de altfel) în care problematica irlandeză este folosită ca termen de referinţă pentru o aluzie directă la stările de lucruri din Transilvania. Am grupat şi aceste rezultate într-un tabel tematic, pentru a scoate în evidenţă, mai clar, valoarea de model a unei anumite teme, în raport cu celelalte subiecte[1].

5.6. *Irlanda în presa ardeleană : perioada 1838-1842*

Din primul an de apariţie al *Gazetei Transilvaniei* (1838), problema irlandeză este una bine conturată în paginile acesteia, figurând în 14 numere, dintr-un total de 42 de apariţii anuale (respectiv 33%, cifră egală cu media pe cei zece ani în discuţie). Din punct de vedere cantitativ, se mai poate remarca faptul că ea ocupă spaţiul cel mai întins în cadrul rubricii „Britania Mare", fiind considerată aşadar, în mod implicit, principala problemă internă britanică. Totodată, ocupă primul loc în ceea ce priveşte cantitatea de informaţie referitoare la diferitele popoare animate de militantism naţional cărora li se acordă atenţie în *Gazetă*, înaintea Poloniei sau Italiei, ceea ce indică valoarea sporită, de model, a Irlandei, în raport cu celelalte două naţiuni. Includerea masivă, din start, a problemei irlandeze în paginile *Gazetei*, fără o eventuală perioadă de tatonare a subiectului, arată că, la 1838, aceasta se afla deja în atenţia opiniei publice din Transilvania, din anii anteriori, iar iniţiativa lui Bariţ de a o aduce în prim-plan venea în întâmpinarea unui orizont de aşteptare corespunzător.

Există totuşi, în 1838, câteva precizări cu rol de iniţiere în problematica irlandeză, adresate celor neavizaţi, ele încadrându-se în tendinţa generală promovată de Bariţ, de educaţie politică a unor cercuri mai largi de cititori. Astfel, se enumeră şi se descriu părţile componente ale Marii Britanii, se specifică faptul că Dublinul e capitala Irlandei, se expun amănunţit problemele politice ale zilei, precum şi datele de fond ale chestiunii irlandeze. În primul rând, oprimarea naţional-confesională: „apăsarea Irlandei şi a celor 7 milioane de catolici de 700 de ani încoace urmată". În al doilea rând, cea social-economică:

> pe lângă rodirea cea bună a ţării şi aşezarea ei aşa de întocmită pentru neguţătorie..., totuşi o mulţime din locuitori îşi trag viaţa mai numa cu cartofle[2].

1. Datele cifrice folosite sunt centralizate şi pot fi urmărite în anexe. Pentru tehnicile moderne de analiză a conţinutului, vezi Septimiu Chelcea, „Analiza conţinutului documentelor sociale", în volumul *Semnificaţia documentelor sociale*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, pp. 78-113, de unde am preluat ideea alegerii temei ca unitate de înregistrare. Elaborarea modelului de cercetare şi delimitarea indicatorilor propuşi îmi aparţine. Studiul de faţă nu are în vedere o aplicare riguroasă a metodelor de analiză a conţinutului, ci doar asocierea unor sugestii venite din această direcţie la o analiză de text de tip tradiţional.
2. Vezi *Gazeta Transilvaniei*, I, 1838, sem. I, nr. 8, 30 aprilie, p. 31: „Geografie politică"; nr. 12, 28 mai, pp. 46-47, şi nr. 14, 11 iunie, pp. 53-54: „Britania Mare".

Din punctul de vedere al diversităţii tematice, 1838 este un an destul de mediocru, conturând o imagine oarecum monotonă a Irlandei, centrată doar pe câteva sfere de interes. Acest lucru se datorează atât faptului că dintre cele 16 teme relevante pe zece ani apar acum numai opt, cât mai ales împrejurării că, între acestea, doar două sunt prezente mai frecvent. Prima se referă la evoluţiile politice din jurul problemei irlandeze, reflectând în special activitatea parlamentară a lui O'Connel (i se reproduc selectiv sau *in extenso* cinci discursuri din Parlament[1]). Cea de-a doua, mult mai importantă, priveşte problema dijmelor bisericeşti plătite de populaţia catolică majoritară Bisericii Protestante din Irlanda, chestiune extrem de relevantă la acea dată pentru Transilvania, unde se punea în termeni asemănători (în Ardeal, românii ortodocşi din unităţile administrative controlate de saşi erau cei care plăteau dijma respectivă Bisericii Luterane). Ea figurează în 1838 în şase ocurenţe (cea mai ridicată frecvenţă a temei pe întregul interval), fără îndoială ca un ecou aluziv la memoriul din 1837 al episcopului Moga, care conţinea atari revendicări ale românilor de pe Pământul Crăiesc şi era discutat în 1838, în Dietă[2].

În sfârşit, se poate observa, ca un fapt valabil, de altfel, pentru toţi cei zece ani în discuţie, că vacanţa parlamentară atrage după sine o scădere apreciabilă a spaţiului rezervat rubricii „Britania Mare" şi, în acelaşi timp, problematicii irlandeze. În a doua parte a anului, ştirile din Irlanda se răresc, din cauza acestei conjuncturi politice şi a reflectării ei în publicistică.

Faţă de 1838, când Irlanda a ocupat, ca spaţiu tipografic, o pondere apreciabilă în *Gazeta Transilvaniei*, anii 1839-1840 marchează o descreştere a atenţiei faţă de acest subiect. În cei doi ani, Irlanda apare în câte nouă numere (din 52), adică în 17% din totalul apariţiilor anuale. Şi mai drastică este, mai ales în 1839, scăderea diversităţii tematice, al cărei indice coboară de la 1,6 (în 1838), la 0,6 (în anul următor) şi la 1,2 (în 1840). Numărul temelor nu se modifică prea mult (şase, respectiv nouă, faţă de opt în 1838); scade însă numărul total al ocurenţelor acestora (11, respectiv 14, faţă de 21 în 1838).

Semnificaţia acestor valori cifrice joase ţine, pe de o parte, de conjunctura relativ stagnantă a evoluţiilor politice irlandeze, ca şi a reflectării lor publicistice, iar pe de altă parte, de un factor intern, legat de aşteptările publicului ardelean. Anume, luând în considerare faptul că problema irlandeză era una cronică, de lungă durată, redacţia *Gazetei* nu putea repeta mereu aceleaşi aspecte, pe care le făcuse deja cunoscute cititorilor săi, încă din 1838. Aceasta, mai ales în absenţa unor evenimente spectaculare, care să revigoreze interesul potenţial faţă de exemplul irlandez. Tematic, elementul cel mai important pe care îl aduc în atenţie anii 1839-1840 este reprezentat de lupta politico-naţională a Irlandei, având ca principal obiectiv *Repeal*-ul, adică desfacerea uniunii cu Anglia şi câştigarea autonomiei prin convocarea unui parlament propriu. Ideea apare mai întâi în 1838, o singură dată, fiind însă reluată de patru ori în 1839 şi de două ori în 1840.

Ceea ce se poate remarca în aceşti doi ani, săraci ca informaţie din cauza motivelor expuse mai sus, este elaborarea unor clişee, a unor stereotipii care vor defini de acum înainte imaginea Irlandei, în permanenţă. Ele apar la răstimpuri, chiar în absenţa unor

1. *Ibidem*, nr. 6, 11, 12; sem. II, nr. 5, 13.
2. Ladislau Gyémánt, *Mişcarea naţională a românilor din Transilvania între anii 1790 şi 1848*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, pp. 256-258.

ştiri mai consistente, nu pentru a prezenta cititorilor un anumit aspect evenimenţial, ci pentru a readuce mereu în actualitate, ca un *memento*, datele exemplare ale modelului irlandez.

Un asemenea clişeu e tocmai cel al luptei politico-naţionale, demn de atenţie, chiar şi atunci când rezultatele spectaculoase lipsesc, datorită modelului său de perseverenţă. Astfel, în noiembrie 1840, după luni de zile în care Irlanda nu mai apăruse în paginile *Gazetei*, Bariţ ne reaminteşte:

> În mijlocul acestor grele împrejurări, O'Connel bătrânul nu încetează a călători prin cetăţile Irlandei, propovăduind pretutindeni, la mii adunate, dezunirea Irlandei de către Anglia şi formarea unui parlament deschilinit.

Sau, în mod asemănător, în mai 1839, referindu-se la liderul irlandez şi la consecvenţa demersului său politic, jurnalistul ardelean scrie:

> El tot ameninţă şi astăzi cu desfacerea unirii între Irlandia şi Englitera, de cumva nu se vor da la cea dintâi drepturile cerute[1].

La fel funcţionează, în aceşti ani (şi va reveni în cei următori), un al doilea clişeu remanent, cel al inegalităţilor sociale şi al chestiunii ţărăneşti, textele pomenind în mod constant, la anumite intervale de timp, despre

> această nefericită ţară, a cării lăcuitori parte mare din pricina unor puţini bogaţi zac în sărăcie nedescrisă[2].

Se mai poate remarca, la începutul lui 1840, încercarea lui Bariţ de a grupa ştirile irlandeze într-o rubrică aparte, „Irlandia"[3], după ce până atunci fuseseră inserate întotdeauna sub titlul „Britania Mare". Era, implicit, o recunoaştere a individualităţii politice a acestei zone, ca şi a unui interes publicistic aparte, separat de contextul britanic. După o lună se revine însă la vechea titulatură, menţinută şi în anii următori. În fine, lipsa unor ştiri mai numeroase în a doua jumătate a anului 1840 se datorează problemelor de politică externă din jurul „chestiunii orientale", care ocupă cea mai mare parte a rubricii engleze. Având implicaţii majore asupra soartei Principatelor, ele atrag în mai mare măsură atenţia presei româneşti.

Faţă de cei doi ani precedenţi, 1841 marchează din nou o creştere a interesului faţă de problematica irlandeză. Din punct de vedere cantitativ, situaţia se apropie de valorile înalte din 1838. Ştiri din Irlanda figurează în 14 numere din 52 (aşadar în 27% din totalul apariţiilor anuale), cifră cu atât mai ridicată, cu cât în prima jumătate a anului, până în luna mai, frecvenţa e totuşi scăzută, datorită ascendenţei „problemei orientale". Imaginea Irlandei este mult mai bogată, sub raportul diversităţii tematice. În comparaţie cu 1838, la un nivel egal al apariţiilor (14), indicele de diversitate este dublu, atât datorită creşterii numărului temelor (12 faţă de 8), cât şi a ocurenţelor acestora (27, faţă de 21 în 1838 şi 11 în 1839).

1. *Gazeta Transilvaniei*, III, 1840, nr. 47, 17 noiembrie, p. 187, şi II, 1839, nr. 21, 21 mai, p. 82: „Britania Mare".
2. *Ibidem*, III, 1840, nr. 14, 31 martie, p. 56: „Britania Mare".
3. *Ibidem*, nr. 2, 7 ianuarie, p. 8; nr. 4, 21 ianuarie, p. 16.

Această prezentare mai nuanţată a unei arii politice şi de civilizaţie poate fi pusă, în primul rând, pe seama ridicării nivelului calitativ de ansamblu al *Gazetei*, care în aceşti ani renunţă, tot mai mult, la accentul pus pe caracterul informativ, în favoarea unui program propriu de opinie. În al doilea rând, plasarea Irlandei pe un plan secundar în anii precedenţi este compensată acum printr-o revenire a acestui subiect în centrul atenţiei, prilejuită de recrudescenţa mişcării pentru *Repeal*, ca şi de contraofensiva lansată de activiştii irlandezi împotriva măsurilor de mână forte ale noului cabinet *tory*.

Tematic, predomină lupta politico-naţională cu patru ocurenţe (nemulţumit de guvernarea lui Peel, O'Connel „nu încetează a ţinea obicinuitele sale adunări de mai multe sute sau mii de oameni"[1]), conjugată cu alte acţiuni politice (şase ocurenţe), care privesc mai ales dialogul parlamentar şi electoral dintre irlandezi şi *whigs*, purtat în faţa ofensivei conservatoare. Imaginea este acum completată cu alte teme, extrem de relevante din punct de vedere politico-ideologic: afirmarea legalismului mişcării irlandeze şi a loialismului faţă de monarhie, temă alăturată însă referirilor la oprimarea naţională exercitată de Anglia sau la măsurile coercitive iniţiate de cabinetul conservator. Apare pentru prima dată, ca subiect al articolelor din *Gazetă*, aripa radicală a mişcării irlandeze şi se discută chestiunea irlandeză în paralel cu chartismul. Totodată, nu lipsesc celelalte teme stereotipe referitoare la Irlanda, în primul rând problema rurală (conjugată cu tema mizeriei irlandeze, cu proteste şi tulburări sociale), dar şi cea confesională, conturându-se, astfel, un portret complex şi veridic.

Ca o sinteză a acestei imagini, este reprodus pe larg un manifest al lui O'Connel, în care se rezumă cu claritate întreaga situaţie, din punctul de vedere al militantismului irlandez: Irlanda suferă de sute de ani de pe urma oprimării şi a urii naţionale a englezilor. Aceste resentimente se concretizează într-o discriminare efectivă mai întâi la nivelul relaţiilor interconfesionale, apoi în plan politic, prin restrângerea drepturilor electorale ale irlandezilor, precum şi în sfera socială, prin inechitatea relaţiilor agrare. Chintesenţa răului este reprezentată de uniunea Irlandei cu Anglia. În faţa mişcării politice irlandeze cabinetul *tory* urmăreşte să închidă toate canalele constituţionale, aducând-o astfel la exasperare. Cu toate acestea, mişcarea se va feri de orice tulburări violente şi de revoluţie, rămânând fidelă tronului, care îi va face dreptate. Nu va abandona însă lupta sa justă, dusă cu mijloace paşnice şi legale[2].

Poate tocmai ca un moment de *respiro* după reflectarea amănunţită din 1841, anul 1842 marchează cel mai scăzut interes faţă de problematica irlandeză, din întregul interval analizat. Referiri la Irlanda apar doar în patru numere (7% din totalul apariţiilor anuale), cifrele fiind de fapt irelevante la valori atât de coborâte. În afara clişeului sărăciei irlandeze, apare şi *Repeal*-ul, ca o problemă bine cunoscută, asupra căreia nu mai este necesar să se insiste, fiind amintit O'Connel,

> care încă tot mai ţine postul de lord-maior în căpitala Dublin, nu lasă ca să doarmă al său proiect de dezghinarea Irlandei de către Anglia[3].

În afară de problemele politicii externe, rubrica „Britania Mare" e ocupată, în prima parte a anului, mai ales de dezbaterile privitoare la protecţionismul agrar al cabinetului

1. *Ibidem*, IV, 1841, nr. 39, 28 septembrie, p. 155: „Britania Mare".
2. *Ibidem*, nr. 33, 17 august, p. 131: „Britania Mare".
3. *Ibidem*, V, 1842, nr. 41, 12 octombrie, p. 164: „Britania Mare".

tory, iar în a doua parte spaţiul ei se îngustează, datorită vacanţei parlamentare. Dincolo de aceste motivaţii conjuncturale, descreşterea atenţiei faţă de Irlanda tocmai în 1842, an de mari agitaţii politico-naţionale în Transilvania, pare să contrazică teza valorii exemplare a modelului irlandez. Fenomenul ar putea fi explicat prin focalizarea atenţiei lui Bariţ asupra chestiunilor interne, în ideea că problemele stringente ale momentului (apogeul „luptei pentru limbă" din Transilvania) făceau inutile aluziile indirecte la o realitate atât de îndepărtată.

În general, se poate constata, pentru ansamblul primilor cinci ani de apariţie a *Gazetei*, un interes permanent faţă de problema irlandeză, manifestat însă într-o pondere oscilantă. Modificările se datorau şi tendinţei de deplasare a atenţiei lui Bariţ, dinspre marile state occidentale către Răsărit. Cronica străină consacră un spaţiu tot mai întins Serbiei, Greciei şi Turciei, iar dintre naţiunile lipsite de existenţă statală – polonezilor, cehilor sau croaţilor. Anglia, la rândul ei, este urmărită tot mai mult prin prisma implicării sale în „chestiunea orientală". Aceste fenomene explică în bună măsură coborârea curbei de interes în anii 1839-1840 şi 1842. În următoarea parte a intervalului discutat, situaţia se va modifica, însă în favoarea reflectării Irlandei. Dacă între primii cinci ani de apariţie a *Gazetei* doar 1838 este la nivelul mediei generale pe un deceniu, patru dintre anii următori se vor ridica mult peste nivelul acesteia.

5.7. *Irlanda în presa ardeleană : perioada 1843-martie 1848*

Odată cu anul 1843, *Gazeta Transilvaniei* îşi dublează numărul apariţiilor, în condiţiile în care şi calitatea textelor publicate se va ridica la un nivel superior. Sporul materialelor privitoare la Irlanda îl depăşeşte însă cu mult pe cel al apariţiilor anuale. În anii 1843 şi 1844 apar ştiri irlandeze în câte 46 de numere (din 104), reprezentând, pentru fiecare dintre cei doi ani, 44% din totalul apariţiilor anuale. Este nivelul maxim al interesului manifestat faţă de Irlanda în paginile *Gazetei*.

Creşte, de asemenea, spaţiul tipografic consacrat acestor texte informative (care ocupă, adeseori, două-trei coloane), ca şi cel afectat comentariilor de analiză politică referitoare la evenimentele irlandeze. O creştere şi mai accentuată cunosc indicii de diversitate tematică. În cei doi ani sunt prezente 15, respectiv 14 dintre cele 16 teme considerate relevante pentru întregul interval, sporul decisiv datorându-se numărului total de ocurenţe al acestora : 97, respectiv 91, faţă de 21 în 1838.

Există un evident contrast între această situaţie şi penuria de ştiri irlandeze din anul 1842. În ianuarie 1843 ea se menţinea încă, situaţie care îi determina pe jurnaliştii din redacţia *Gazetei* să se plângă : „Gazetele englezeşti sunt prea deşerte de noutăţi politice"[1].

Până la mijlocul lunii mai, conjunctura se va modifica destul de puţin, dar apar totuşi şase relatări din Irlanda, centrate, în general, pe problematica *Repeal*-ului.

Vara lui 1843 cunoaşte însă o explozie a ştirilor din Irlanda, prezente în intervalul mai-august aproape în fiecare număr al *Gazetei*. Ele reflectau impresionanta campanie de mitinguri politice lansată în această perioadă de O'Connel împotriva uniunii cu Anglia. Evenimentele marchează un moment de vârf al acţiunii politice irlandeze, focalizând atenţia întregului continent. În *Gazeta Transilvaniei* ele sunt reflectate, de

1. *Ibidem*, VI, 1843, nr. 3, 10 ianuarie, p. 10 : „Britania Mare".

asemenea, ca principala problemă de politică externă a anului. Încă din luna mai, în *Gazetă* se afirma:

> Tot ce merităză mai mult băgarea de seamă a cetitoriului este ispitirea cu O'Connel de a despărţi Irlandia de Englitera[1].

Ştirile privind marile adunări populare şi reacţia fermă a autorităţilor engleze se succedă în permanenţă, cu riscul de a se repeta şi de a plictisi. Chiar dacă la răstimpuri (septembrie 1843, ianuarie 1844) ele devin mai scurte (simple menţiuni de câteva rânduri), textele respective îşi păstrează însă aceeaşi frecvenţă, până către sfârşitul anului 1844.

În octombrie 1843 are loc interzicerea ultimului miting irlandez, cel de la Clontarf, şi punerea sub acuzare a lui O'Connel, urmată de un lung proces, de condamnarea şi închiderea fruntaşului irlandez; în fine, de achitarea sa de către Camera Lorzilor, în septembrie 1844. Toate avatarurile interminabile ale procesului, dezbaterea politică din jurul acestuia, pledoariile lui O'Connel, amănuntele încarcerării, acţiunea mişcării irlandeze de solidarizare cu liderul ei şi de continuare a luptei naţionale vor fi urmărite număr de număr de către jurnaliştii ardeleni, cu un remarcabil simţ al suspansului şi al actualităţii politice, dovedind în acelaşi timp interesul major al publicului românesc faţă de acest subiect.

Dincolo de caracterul senzaţional al unor asemenea ştiri şi de o firească simpatie, motivaţia principală era de natură politică şi educativă. După cum scria Bariţ, în septembrie 1844, „O'Connel şi iar O'Connel, vor striga unii"; dar „nu putem trece cu vederea... unele schiţe care pot interesa pe orişicare român binesimţitor"[2].

După aproape doi ani de menţinere a exemplului politic irlandez în atenţia opiniei publice româneşti, finalul lui 1844 marchează o relativă descreştere a interesului, pe fondul vacanţei parlamentare britanice şi al ascendenţei problematicii relaţiilor internaţionale, minate de ameninţarea unui nou conflict european.

Spectrul tematic al anilor 1843-1844 reflectă, în mod evident, specificul evenimentelor respective. Predomină două teme, care figurează aproape întotdeauna în asociere: acţiunea politico-naţională şi reprimarea ei de către cabinetul *tory*, prin măsuri militare şi condamnări. În 1843, accentul cade pe *Repeal*, cu 25 de ocurenţe, faţă de 19 ocurenţe în care apare tema represiunii. În 1844, în schimb, *Repeal*-ul scade la 15 ocurenţe, iar represiunea creşte la 23. Cifrele atât de ridicate reflectă, în primul caz, recrudescenţa mişcărilor irlandeze din timpul verii, iar în cel de-al doilea caz, reacţia dură a guvernului şi mai ales procesul intentat lui O'Connel.

Valorile ridicate ale indicilor de diversitate arată însă că avem de-a face cu o imagine mult mai nuanţată a Irlandei, celor două teme principale alăturându-li-se, la cote înalte, şi alţi indicatori, cu precădere cei relevanţi pentru orientarea ideologică a *Gazetei*. Legalismul demersului politic şi loialismul faţă de monarhie, cu frecvenţa cea mai ridicată pe cei zece ani, apar probabil ca o reacţie de justificare a acţiunii irlandeze, raportată la represiunea inoportună a guvernanţilor. Totuşi, ca un reflex al situaţiei de fapt din mijlocul unor atari confruntări, în aceşti ani se înregistrează cea mai înaltă

1. *Ibidem*, nr. 42, 27 mai, p. 167: „Britania Mare".
2. *Ibidem*, VII, 1844, nr. 76, 21 septembrie, pp. 303-304: „Britania Mare".

frecvenţă şi la capitolul relaţiilor negative cu monarhia. Cifrele mai reflectă implicarea masivă a Bisericii irlandeze în mişcarea naţională (17 ocurenţe în doi ani), creşterea tulburărilor şi protestelor violente, dar, în acelaşi timp, şi absenţa aripii radicale, în condiţiile în care mişcarea moderată şi liberală a lui O'Connel îşi trăia momentul de apogeu.

Se remarcă, în acest interval, ponderea importantă a comentariilor şi articolelor de sinteză politică pe marginea problemei irlandeze, datorate lui Bariţ[1]. În aceste materiale se expune argumentat poziţia redacţiei, se propun soluţii şi se emit judecăţi de valoare. Este vorba despre un moment de reflecţie şi de autointerogaţie a opiniei publice din Transilvania pe marginea modelului irlandez, sub impactul unor evenimente care ridicau întrebări extrem de pertinente şi în context românesc.

Datorită refluxului mişcării irlandeze după marile agitaţii din 1843-1844 şi, probabil, datorită reticenţei publicului faţă de o problemă vehiculată prea mult timp, reflectarea Irlandei în presa ardeleană se estompează din nou, în anul 1845. Ştiri irlandeze apar acum în 22 de numere din 104 (faţă de 46 în anul anterior), adică în 21% din totalul apariţiilor anuale. Scăderea accentuată a interesului este relevată şi mai clar de indicele de diversitate tematică, în scădere de la 14,5 (în 1843), la 5,8 (în 1845). Numărul temelor abordate rămâne la fel de ridicat (14); scade însă mult cifra totală a ocurenţelor acestora (42 de ocurenţe, faţă de 97 cu doi în urmă).

Din punct de vedere tematic, *Repeal*-ul continuă să conducă, numărând nouă ocurenţe, dar în vădit declin faţă de anii anteriori. Se apreciază chiar, după gazete englezeşti, că popularitatea lui O'Connel e în scădere şi că „nu mult va mai avea să domnească peste poporul Irlandiei"[2].

În afară de acţiunea politico-naţională, singura temă care se bucură de o atenţie mai semnificativă este cea confesională, datorită dezbaterilor din jurul problemei subvenţionării din fonduri de stat a unor fundaţii catolice irlandeze, idee care stârneşte mari opoziţii conservatoare în parlament. În rest, toate celelalte teme sunt slab reprezentate, menţinându-se, ca şi în anii anteriori, clişeele privitoare la pauperism şi la problema ţărănească. Elementele noi care apar, prefigurând temele de mare interes din anii viitori, constau în reflectarea foametei şi a mizeriei claselor de jos, care se asociază cu violenţe ţărăneşti, cu terorismul agrar şi cu criminalitatea.

După această relativă sincopă din 1845, anii 1846-1847 înregistrează cel de-al doilea vârf al interesului faţă de problema irlandeză. În 1846 sunt prezente ştiri din Irlanda în 43 de numere din 104, adică în 41% din apariţiile anuale, cu doar trei procente mai puţin decât în 1843-1844. Din punctul de vedere al diversităţii tematice însă, 1847 este anul cel mai bogat, indicele de diversitate atingând nivelul maxim de 19,5 (faţă de 14,5 în 1843, a doua valoare pe întregul interval). Acum sunt prezente toate cele 16 teme, dar creşterea cea mai spectaculoasă o cunoaşte numărul total al ocurenţelor acestora: 122, faţă de 97 în 1843 (la un total de 580 pe cei zece ani).

Cele mai multe ocurenţe se deplasează acum din zona politicului în cea a socialului. Dacă 1843 a fost anul *Repeal*-ului (în 1846 acesta apare doar de şase ori), 1846 va fi anul

1. *Ibidem*, VI, 1843, nr. 86, 28 octombrie, pp. 341-342: „Britania Mare"; VII, 1844, nr. 34, 24 aprilie, p. 136: „O scurtă cuprindere a năpăstuirilor ce cearcă Irlandia de către Englitera".
2. *Ibidem*, VIII, 1845, nr. 2, 4 ianuarie, p. 7: „Britania Mare".

foametei. Tema respectivă figurează de 31 de ori, cea mai ridicată frecvenţă atinsă de vreo temă pe parcursul unui an, depăşind până şi ecoul faimosului proces al lui O'Connel. În plus, ea beneficiază, pe lângă această cadenţă ridicată, şi de un spaţiu tipografic extins, adeseori pe două-trei coloane. În cadrul rubricii „Britania Mare", chestiunea foametei din Irlanda surclasează orice altă problemă internă, ocupând ca spaţiu şi interes primul loc.

Ea se asociază însă, aproape întotdeauna, cu alte câteva teme irlandeze de ordin social : criminalitatea, care devine o componentă importantă a imaginii Irlandei (cu şase ocurenţe), terorismul agrar şi violenţele sociale (12 ocurenţe), problema ţărănimii, mizeria acesteia, exploatarea social-economică, lipsa cronică de pământ (15 ocurenţe), alcoolismul (două ocurenţe). Se conturează, de fapt, un tablou grăitor al situaţiei disperate pe care o generează întocmirea inadecvată a relaţiilor agrare. În acest spirit, majoritatea ştirilor irlandeze încep cu formule de genul : „Din Irlandia tot rău. Foametea îşi cere jărtfe" ; „Irlandia ajunge la culmea ticăloşiei sale" ; „omorurile săvârşite de cei desperaţi"[1] etc.

Dintre temele relevante politic, dacă scădem cele 16 ocurenţe ce reflectă discuţiile parlamentare din jurul acestei grave probleme, cele mai caracteristice rămân înfierarea drastică a oprimării naţionale exercitate de Anglia, ale cărei consecinţe ajung acum la paroxism (şase ocurenţe), şi represiunea declanşată în Irlanda ca răspuns la tulburările sociale (nouă ocurenţe). Dacă indicatorii politici tradiţionali, ce reflectau atenţia faţă de mişcarea lui O'Connel, sunt acum în scădere, creşte, în schimb, interesul faţă de aripa radicală, al cărei ascendent e firesc în noile condiţii, tot mai improprii pentru demersul legalist şi moderat. La sfârşitul anului, în mod semnificativ, după ce luni de zile sosiseră din Irlanda doar veşti despre foamete, prima ştire politică se referă la aripa radicală :

> Dezunirea între O'Connel şi partida ce se numeşte „Tânăra Irlandie" se măreşte pe zi ce merge[2].

Tendinţele publicistice manifestate în 1846 faţă de Irlanda se accentuează în anul următor : „De atâtea luni, din ţările britanice publicarăm numai lipsă şi sărăcie, foamete şi moarte", se afirmă în *Gazetă*, în ianuarie 1847[3], iar această tendinţă va continua să se facă simţită şi în 1847, într-un mod asemănător. Numărul apariţiilor conţinând ştiri irlandeze se menţine aproape la acelaşi nivel : 42 din 104, adică 40%. Ele suferă însă de o accentuată monotonie, indicele de diversitate coborând la jumătate faţă de anul anterior (la un nivel aproape egal al apariţiilor), adică scăzând la 10,5 (faţă de 19,5 în 1846). Scăderea se explică, pe de o parte, prin diminuarea numărului de teme (12, faţă de 16 în 1846, cea mai joasă valoare a acestui indicator din 1841 încoace), iar pe de altă parte, prin reducerea numărului total de ocurenţe (88, faţă de 122 în anul anterior).

Cea mai mare parte a ocurenţelor reflectă, şi în acest an, tema foametei (18 ocurenţe), asociată corelativelor ei : criminalitatea (şapte ocurenţe), violenţele sociale şi terorismul agrar (şapte ocurenţe), problema ţărănească (nouă ocurenţe). În ceea ce priveşte temele politice tradiţionale, semnificativă este dispariţia completă a două dintre ele (relaţiile cu monarhia, în primul rând), celelalte aflându-se, de asemenea, la cote coborâte. *Repeal*-ul

1. *Ibidem*, IX, 1846, nr. 89, 4 noiembrie, p. 335, nr. 92, 14 noiembrie, p. 368, şi nr. 25, 25 martie, p. 98 : „Britania Mare".
2. *Ibidem*, nr. 102, 19 decembrie, p. 408 : „Britania Mare".
3. *Ibidem*, X, 1847, nr. 7, 23 ianuarie, p. 27 : „Britania Mare".

este acum disparent, cele şase ocurenţe care îl reflectă datorându-se mai mult ecoului stârnit de moartea lui O'Connel. Frecvenţa ridicată a temei activităţii politice reflectă, ca şi în anul trecut, dezbaterile parlamentare legate de calamităţile din Irlanda. La fel, aripa radicală se menţine, în mod constant, în atenţie.

Singurul element nou la capitolul politic îl reprezintă ascendentul problematicii confesionale (opt ocurenţe), datorat atât implicării Bisericii irlandeze (în special la nivel parohial) în chestiunile sociale, cât mai ales agitaţiei şi valului de adeziuni provocate în aceşti ani de catolicismul liberal şi legate de speranţele puse în papa Pius al IX-lea. *Gazeta* urmăreşte cu mult interes această problemă, atât la Roma, cât şi sub raportul ecoului ei în lumea irlandeză.

Majoritatea ştirilor din 1847 se grupează în prima jumătate a anului. Primele trei-patru luni reflectă aproape exclusiv foametea din Irlanda (unde „mortalitatea creşte pe zi ce merge"[1]) şi discuţiile politice pe marginea situaţiei. De prin martie se adaugă urmărirea atentă a bolii lui Daniel O'Connel, culminând, în mai-iunie, cu relatările extinse despre moartea acestuia. Numerele apărute vara şi toamna se ocupă şi de relaţia dintre mişcarea irlandeză şi catolicismul liberal, pentru ca în iarnă să se concentreze aproape exclusiv asupra criminalităţii, terorismului şi violenţelor sociale, reflectând totodată măsurile represive întrebuinţate de englezi în vederea stăvilirii acestora: „sărăcimea începe din nou a ucide din cei avuţi"; „raporturile din Irlandia sunt pline de omoruri ce se mai întreprind în acea ţară"[2].

În general însă, rubrica „Britania Mare" apare rar spre sfârşitul anului (iar când apare este ocupată cu chestiuni externe), atenţia *Gazetei* fiind captată, în cea mai mare măsură, de tulburările revoluţionare şi confesionale din Italia şi Elveţia.

În 1847 apare şi cea de-a doua gazetă românească transilvăneană, *Organul luminării*, din Blaj. La un examen comparativ al felului în care este reflectată problematica irlandeză în periodicele politice ardelene, se constată că hotărâtoare sunt asemănările dintre cele două imagini, deosebirile fiind doar de nuanţă. Dar dacă este adevărat că profilul de ansamblu al *Organului luminării* diferă mult de cel al *Gazetei*, aşa cum se apreciază în bibliografia problemei (prin caracterul livresc, viziunea provincială şi orientarea confesională)[3], atunci reflectarea atât de asemănătoare a actualităţilor irlandeze nu poate fi explicată decât prin existenţa unui model irlandez bine conturat la nivelul societăţii româneşti, a unui interes centrat într-o pondere similară pe aceleaşi probleme.

Sursele jurnalistice străine citate de periodicul din Blaj sunt, de regulă, cele folosite şi la Braşov în această perioadă (apar frecvent, şi pentru actualităţile irlandeze, *Journal des Débats* şi *Allgemeine Zeitung* din Augsburg[4]). În ceea ce priveşte presa britanică, şi aici paleta pare a fi largă, figurând *Times*, *Daily News*, *Spectator* şi chiar „foile irlandice" (ultimele însă, fără îndoială, doar prin intermediar). Totuşi, chiar dacă presa liberală este şi ea prezentă, *Organul luminării* pare să acorde un credit suplimentar opiniilor ziarului *Times*, conservator în orientare, apreciat pentru soliditatea informaţiilor. *Times*

1. *Ibidem*, nr. 18, 3 martie, p. 72: „Britania Mare".
2. *Ibidem*, nr. 90, 10 noiembrie, p. 359 şi nr. 100, 15 decembrie, p. 398: „Britania Mare".
3. George Em. Marica, *Ideologia generaţiei*, ed. cit., pp. 191-205.
4. *Cf. ibidem*, p. 200.

e lăudat atât pentru dimensiunile sale, cât şi pentru opiniile pe care le vehiculează, de pildă, pentru campania sa împotriva risipitorilor proprietari englezi absenteişti[1].

Altădată, în schimb, când *Organul* reproduce un comentariu din *Times*, potrivit căruia Anglia ar fi acordat ajutoare Irlandei din „omenătate naţională", fapt care a împins-o chiar într-o criză financiară, două numere mai târziu este reprodusă cu promptitudine replica unui „jurnal irlandic", ce ironizează afirmaţiile din *Times* şi arată că bugetul britanic este grevat de fapt de alte cheltuieli, mult mai apăsătoare, dar inutile[2]. Exemplul sugerează aşadar faptul că şi *Organul luminării* ducea o politică bine echilibrată de selectare a surselor.

Din punctul de vedere al analizei cantitative, comparaţia între imaginile irlandeze reflectate în *Gazetă* şi în *Organ* este destul de dificil de întreprins, datorită împrejurării că, ieşind o dată pe săptămână, jurnalul din Blaj înregistrează doar 52 de apariţii anuale, faţă de cele 104 ale *Gazetei*. Pentru anumiţi indicatori (numărul de ocurenţe înregistrat de o anumită temă, de pildă), o soluţie ar fi luarea lor în considerare cu un coeficient de corecţie care să le dubleze valoarea. În ceea ce priveşte numărul apariţiilor conţinând ştiri irlandeze, el este, proporţional, cel mai ridicat pe întregul interval (28 de numere din 52, adică 53%). Pe parcursul anului, ele sunt dispuse într-un mod ce reproduce configuraţia din *Gazetă*: descrierea foametei irlandeze şi a repercusiunilor ei politice în prima parte, ecoul morţii lui O'Connel în vară, criminalitatea, violenţele ţărăneşti şi reprimarea lor spre final. Era firesc aşadar, într-o atare conjunctură evenimenţială încărcată, ca actualităţile irlandeze să solicite, proporţional, un procent mai mare de apariţii (în comparaţie cu cele 40 de procente ale *Gazetei*) din ansamblul celor doar 52 de numere pe an ale *Organului*.

Filtrul ideologic şi de opinie aplicat acestui mesaj, vizibil la nivelul selecţiei tematice, acţionează şi el într-un sens similar celui din Gazetă. Este prezent acelaşi număr de teme (12), în timp ce numărul total al ocurenţelor (şi, de aici, nivelul indicelui de diversitate) se apropie şi el, prin aplicarea unui coeficient de corecţie, de valorile corespunzătoare din *Gazeta Transilvaniei*.

Temele politice tradiţionale sunt şi aici în declin. Despre *Repeal* se afirmă că „revocarea actului de unire între Irlanda şi Anglia încă se pare, ca şi autorul ei, a fi către capătul vieţii"[3].

Un eventual reflex al unei poziţii ideologice diferite, mai conservatoare, ar putea fi reprezentat doar de sublinierea mai apăsată a loialismului monarhic (cu trei ocurenţe), temă care lipseşte în 1847 din *Gazetă*. Accentul principal cade însă tot pe problematica socială. Predomină tema foametei (13 ocurenţe) şi corelativele ei, în aceleaşi asocieri şi proporţii: criminalitate (şase ocurenţe), terorism şi violenţe (trei ocurenţe), problema ţărănească (nouă ocurenţe). Oarecum în dezacord cu profilul ideologic moderat al *Organului*, dar explicabilă în acest context al durităţii sociale, este atenţia manifestată faţă de aripa radicală a mişcării irlandeze (trei ocurenţe), în asociere cu chartismul.

Pe acest teren tematic comun, se pot desprinde totuşi câteva opţiuni diferite, în raport cu cele ale gazetei braşovene. În primul rând, se insistă destul de mult asupra iniţiativelor

1. *Organul luminării*, I, 1847, nr. 23, 7 iunie, p. 117, şi nr. 5, 1 februarie, p. 18: „Anglia".
2. *Ibidem*, nr. 46, 15 noiembrie, pp. 242, 254: „Anglia".
3. *Ibidem*, nr. 12, 22 martie, p. 55: „Anglia".

caritabile lansate în favoarea ţărănimii irlandeze[1]. Ele sunt relevate ca exemple de urmat şi pentru Transilvania, pe linia filantropică a iluminismului, apropiată redactorilor de la Blaj (Iosif Many), în timp ce Bariţ privea cu rezervă, în general, asemenea paleative sociale.

În al doilea rând, jurnalul din Blaj subliniază mai accentuat ştirile privitoare la criminalitate şi violenţă. Spre deosebire de Bariţ, ziariştii de aici nu încearcă să justifice aceste fenomene punându-le pe seama relaţiilor agrare inadecvate, ci se mărginesc să scoată în relief caracterul lor negativ şi antisocial. Gazeta blăjeană dezaprobă faptul că în Irlanda „se tâmplă atentate înfiorătoare", iar „răsufletul anarchiei începe a se manifesta"[2]. De pe aceste poziţii, *Organul* ajunge chiar să aprobe unele aprecieri negative la adresa irlandezilor, ceea ce în *Gazetă* nu s-ar fi putut întâmpla. Reproducând afirmaţiile unui deputat englez, potrivit cărora „răul de căpătâi" al „poporului Irlandiei... e lenea... şi numai asta-l împiedică a se rădica la o stare mai bună", redactorii blăjeni apreciază că acestea sunt „unele adevăruri pre verzi"[3].

Ba mai mult, în consens cu orientarea lor ideologică de tradiţie iluministă, moderat-conservatoare, ei ajung chiar să utilizeze exemplul irlandez pe latura sa negativă, extrapolând constatările de mai sus la situaţia românilor, prin aluzie la stările de lucruri din Ardeal: „Acestea şi alte asemenea cuvinte de aur pot să le ia la inimă şi alţii, fără de Irlandia"[4].

În fine, în ceea ce priveşte tematica irlandeză din *Organul luminării*, se mai remarcă faptul, aparent surprinzător, că problemele confesionale nu sunt reflectate într-o măsură mai mare decât în *Gazetă*. Lucrul este explicabil însă, dacă ne gândim la atenţia sporită pe care o acordă Bariţ, în această perioadă, catolicismului liberal, atenţie care se răsfrânge şi asupra tematicii actualităţilor irlandeze.

La începutul lui 1848, având deja în spate o însemnată experienţă publicistică, presa ardeleană înregistra cu atenţie freamătul subteran care ameninţa Europa. Nu lipsesc în primele două luni ştirile din Irlanda, continuând problematica din anul anterior, centrată pe reflectarea foametei şi a violenţei sociale. Din martie însă, explozia revoluţionară de pe continent şi din monarhie atrage în mod decisiv atenţia opiniei publice, punând în faţa acesteia o serie de modele politice de o actualitate mult mai stringentă. În mijlocul ştirilor neîntrerupte despre răsturnări şi revoluţii, Anglia oferă un exemplu de linişte şi stabilitate. Irlanda îşi păstrează însă vechea imagine în paginile presei ardelene, după cum o arată, în mod semnificativ, ultimele ştiri de aici, din martie 1848, încrucişate cu relatările despre revoluţia europeană: „Anglia e păcată, afară de Irlandia, unde iarăşi începură adunările monstruoase pentru *Repeal*"; „în Anglia e linişte, în Irlandia însă ferbe cumplit"[5].

1. *Ibidem*, nr. 5, 1 februarie, p. 18: „Anglia".
2. *Ibidem*, nr. 49, 6 decembrie, pp. 272-274: „Anglia".
3. *Ibidem*, nr. 52, 27 decembrie, p. 290: „Anglia".
4. *Ibidem*.
5. *Ibidem*, II, 1848, nr. 66, 31 martie, p. 376: „Anglia"; *Gazeta Transilvaniei*, XI, 1848, nr. 26, p. 110: „Britania Mare".

*
* *

Trecerea în revistă, în ordine cronologică, a textelor referitoare la Irlanda apărute în presa ardeleană, dar mai ales stabilirea frecvenţei lor tematice, vizibilizată prin intermediul tabelelor statistice, dezvăluie sensul şi elementele de bază ale lecţiei irlandeze. Principala componentă a acesteia este dată de aspectul politic. Exemplul unei mişcări naţionale puternice, dispunând de un cadru instituţional adecvat şi mai ales de o bază de masă, oferea un model extrem de atrăgător pentru liderii şi intelectualii români, care doreau să-şi legitimeze idealurile printr-un cât mai larg suport popular. Un motiv important de reflecţie l-a constituit includerea mulţimilor ţărăneşti irlandeze în acţiunile întreprinse pentru satisfacerea revendicărilor naţionale. Marile adunări populare (desfăşurate în Irlanda cu participarea a sute de mii de oameni şi urmărite cu atâta atenţie de opinia publică ardeleană, în anii 1843-1844) vor reprezenta, în mod similar, o masă de manevră esenţială pentru liderii revoluţiei româneşti din Transilvania.

Din punct de vedere ideologic, modelul irlandez venea în primul rând cu lecţia marilor succese dobândite printr-un demers legalist şi paşnic, în tradiţia iluminismului. Acţiunea lui O'Connel rezona perfect cu sensibilitatea politică ardeleană, îngemănând revendicările de factură politico-naţională cu loialismul dinastic, cu reţinerea faţă de acţiunea violentă, necontrolată, a mulţimilor. În acelaşi timp însă, pentru generaţiile mai tinere, radicale, care se vor afirma în timpul revoluţiei, situaţia Irlandei părea să pună în evidenţă şi limitele acţiunii politice de factură tradiţională. Violenţa cu substrat politic şi social, chiar dacă e dezaprobată în paginile presei, poate fi luată în considerare, ca o opţiune justificată, de către intelectualii animaţi de o mentalitate revoluţionară, romantică.

În lumina unor atari constatări, se poate aprecia că exemplul irlandez a contribuit la pregătirea ideologică a revoluţiei de la 1848 din Transilvania, la edificarea unei conştiinţe politice moderne a societăţii româneşti, în general. Imaginile politice cristalizate în această perioadă, când impactul unui mesaj irlandez s-a manifestat cu cea mai mare putere, au rămas un bun câştigat în opinia publică din Ardeal, persistând de-a lungul întregului veac, atât ca urmare a unor realimentări ulterioare, cât şi datorită forţei remanente a tradiţiei.

În 1861, fiind sărbătorit la „casina" din Braşov pentru activitatea sa politică, George Bariţ era aclamat de zeci de tineri, cu o urare semnificativă: „Să trăiască O'Connelul românilor!"[1].

La 14 ani de la moartea liderului irlandez, ecoul faimei sale de campion al libertăţii naţionale era încă viu şi proaspăt, în amintirea unei generaţii care se formase având în faţă un asemenea model exemplar. Peste 59 de ani, de la un alt nivel de maturitate politică, Vasile Goldiş mărturisea o atenţie similară faţă de analogiile oferite de Irlanda. Susţinând necesitatea recunoaşterii legale a unui partid reprezentativ român în Transilvania, el dădea ca exemplu „partidul naţionalist al irlandezilor", care „propovăduieşte făţiş separarea de Anglia", dar este recunoscut totuşi de către guvernul britanic şi se bucură de toate drepturile politice[2].

Până în ziua de astăzi, imaginea Irlandei, altfel destul de firavă şi puţin cunoscută în România, a păstrat puternice conotaţii politice, legate de naţionalismul irlandez, problema

1. Vezi nota 3, p. 393.
2. Vasile Goldiş, *Despre problema naţionalităţilor*, Editura Politică, Bucureşti, 1976, p. 129.

Ulsterului, terorism, diferende etnice şi confesionale. După cum am încercat să evidenţiez în aceste pagini, ele îşi află rădăcinile în prima jumătate a secolului al XIX-lea, când ecoul realităţilor irlandeze s-a bucurat de o audienţă extrem de extinsă la românii ardeleni. Eliberate de conjuncturile de moment ale receptării iniţiale, aceste imagini politice s-au sedimentat apoi la nivelul mai profund al mentalităţilor, constituindu-se într-o serie de imagini de civilizaţie. Ele au rămas în mentalitatea românească din Transilvania, înscrise pe coordonatele duratei lungi, aşa cum le-a emblematizat George Coşbuc în bine cunoscutele versuri din „Lordul John":

Se zvonise prin ziare
Că-n Irlanda e-ntr-un sat...[1].

Anexa nr. 1

Distribuţia tematică a problematicii irlandeze în *Gazeta Transilvaniei* [GT] şi *Organul luminării* [OL] (1838–1847)

Teme/ periodic/an	GT: 1838	GT: 1839	GT: 1840	GT: 1841	GT: 1842	GT: 1843	GT: 1844	GT: 1845	GT: 1846	GT: 1847	OL: 1847	Total
Acţiuni politico-naţionale, *Repeal*	1	4	2	4	1	25	15	9	6	6	4	77
Diverse acţiuni politice (în parlament)	5	3	3	6	1	8	11	2	16	19	9	83
Legalism		1		1	1	8	10	2	4	4		31
Relaţii cu tronul: pozitive		1	1	1		5	2	3	3		3	19
Relaţii cu tronul: negative						4	2	1	2			9
Aripa radicală				1			1	1	3	2	3	11
Represiune, trupe, condamnări				2		19	23	1	9	4	6	64
Oprimarea naţională a Irlandei	1	1		4		4	5		6	3	1	25
Dijmele bisericeşti	6		1	1		2	1	1	2	1		15
Problema confesională	1		1	1		7	10	9	4	8	5	46
Inegalităţi sociale, problema ţărănească	3		2	3		2	5	4	15	9	7	50
Foamete, mizerie, boli	2		2	1	2	2	1	2	31	18	13	74
Tulburări, terorism, proteste	2			2		7	4	3	12	7	3	40
Criminalitate			1			1		2	6	7	6	23
Alcoolism, temperanţă			2			1		2	2			7
Aprecieri negative faţă de irlandezi		1				2	1		1		1	6
Număr teme (Nt)	**8**	**6**	**9**	**12**	**4**	**15**	**14**	**14**	**16**	**12**	**12**	**16**
Număr total de ocurenţe (No)	**21**	**11**	**14**	**27**	**5**	**97**	**91**	**42**	**122**	**88**	**61**	**580**
Indice de diversitate (Nt x No / 100)	**1,6**	**0,6**	**1,2**	**3,2**	**0,2**	**14,5**	**12,7**	**5,8**	**19,5**	**10,5**	**7,3**	

1. Poezie publicată pentru prima oară în *Foaia interesantă* (Bucureşti), I, 1897, nr. 3, 26 ian., p. 2.

Anexa nr. 2

Lista numerelor cu referiri la Irlanda apărute în presa ardeleană

Anul	GT: 1838	GT: 1839	GT: 1840	GT: 1841	GT: 1842	GT: 1843	GT: 1844	GT: 1845	GT: 1846	GT: 1847	OL: 1847
											4
						.	.				
	.	.	.	.	.			.	.	.	5
						12	3				
	3 s. I	4	2	3	22	16	4	2	6	1	7
						18	6	6	7*	2	
	6 s. I	8	4	10	32	19	7	8	8	3	9
						26	9	10	11	7	
	8 s. I	9	5	12	36	30	12	15	16	9	10
						38	13	20	18	10	
	9 s. I	10	6	19	41	40	15	25	20	13	11
						41	16	32	22	15	
	11 s. I	18	14	22		42	17	33	25	16	12
						44	19*	35	27	17	
	12 s. I	21	16	24		45	20	37	28	18	15
						46	22	40	29	19	
	13 s. I	24	29	29		47	23	42	31	21	19
						48	27	44	33	23	
	14 s. I	40	40	30		49	28	46	36	24	21
						50	30	48	41	26	
	16 s. I	48	49	33		51	31	60	46	30	22
						52	33	62	54	31	
	4 s. II			35		56	34*	73	55*	33	23
						58	35	75	57	35*	
	5 s. II			37		59	36	77	64	36	24
						60	38	104	67	37	
	7 s. II			39		62	45		69	41	25
						67	47*		70	42*	
	10 s. II			40		68	48		72	43	30
						71	50		74	44	
				46		76	51		78	46	32
	13 s. II					77	52		79	47	
						78	54		80	56	33
						79	56		82	58	
						80	57		83	61	34
						82	69		84	62	
						84	73		85	65	35
						85	74		86	79	
						86	75		88	82*	36
						87	76		89	84	
						88	77		90	86	39
						89	78		92	90	
						90	82		94	94	44
						91	87		98	100	
						92	88		100	101	46
						95	96		102	104	
						96	99		103		48
						99	102				
						102	104				49
											50
											51
											52
Total	**14**	**9**	**9**	**14**	**4**	**46**	**46**	**22**	**43**	**42**	**28**
%	**33%**	**17%**	**17%**	**27%**	**7%**	**44%**	**44%**	**21%**	**41%**	**40%**	**53%**

Anexa nr. 3

Aluzii directe la situaţia din Transilvania inspirate de problematica irlandeză în *Gazeta Transilvaniei* [GT] şi *Organul luminării* [OL]

Teme/periodic /an	GT: 1838	GT: 1839	GT: 1840	GT: 1841	GT: 1842	GT: 1843	GT: 1844	GT: 1845	GT: 1846	GT: 1847	OL: 1847	Total
Militantism naţional						1	1			1		3
Diverse acţiuni politice					1				3			4
Oprimarea naţională							2					2
Dijmele bisericeşti	1		1					1				3
Problema confesională	1						1	2		2		6
Problema ţărănească						1		1	2			4
Alcoolism, temperanţă								1	1			2
Aprecieri negative											1	1
Total anual/ general	**2**		**1**		**1**	**2**	**4**	**5**	**6**	**3**	**1**	**25**

6. George Bariţ şi Friedrich Engels despre problema irlandeză

Studiile dedicate până acum ideologiei româneşti ardelene din prima jumătate a secolului al XIX-lea[1] au scos în evidenţă, în primul rând, caracterul larg şi eclectic al spectrului ideologic, dar şi gradul ridicat de complexitate al interferenţelor stabilite între diversele doctrine, filosofii şi curente de idei. Delimitările care au fixat o serie de surse, componente şi trăsături ale acestui climat ideologic (iluminismul, romantismul, naţionalismul, liberalismul, socialismul) pot fi însă mult nuanţate. În acest scop, e necesar să analizăm mai multe texte, să clarificăm problemele conceptuale şi de terminologie, dar şi să abandonăm propriile noastre prejudecăţi ideologice. Numai existenţa unor carenţe grave ale cercetării, la toate cele trei capitole amintite, poate explica insuficienta cunoaştere şi frecvenţă sau chiar absenţa unor termeni şi curente, cum ar fi reformismul, Restauraţia, catolicismul liberal sau socialismul creştin.

În acest context, o nouă abordare a relaţiilor dintre ideologia ardeleană şi gândirea socialistă a vremii poate fi utilă, cred, atât din punctul de vedere al lărgirii câmpului cercetării, cât şi sub raportul contracarării prejudecăţilor istoriografice menţionate.

În studiile de până acum se apreciază că ideile socialiste au suscitat un ecou relativ redus la românii din Transilvania[2] (mai ales comparat cu cel înregistrat în Principate). Această situaţie este explicată prin preeminenţa factorului naţional, prin inexistenţa unor structuri sociale capabile să rezoneze la atari influenţe (elemente urbane, proletare sau mic-burgheze puţin numeroase), ca şi prin dificultăţile difuzării unui asemenea mesaj în Monarhia Austriacă. Dar constatarea de mai sus este valabilă doar în cazul *socialismului utopic* francez. Ea trebuie amendată serios dacă ne gândim la receptarea *socialismului creştin*, de tip Lamennais. Prezenţa acestui mesianism social în Transilvania se probează cu texte esenţiale[3], iar evaluarea corectă a influenţei şi receptării sale poate constitui una dintre explicaţiile revelatoare ale radicalizării politice din timpul revoluţiei de la 1848[4].

Deosebit de interesantă mi se pare însă şi raportarea ideologiei ardelene la cea de-a treia componentă a gândirii socialiste a vremii, cea a *socialismului ştiinţific*, elaborat de

1. Se detaşează, dintr-o literatură mai vastă, volumul colectiv George Em. Marica *et al.*, *Ideologia generaţiei române de la 1848 din Transilvania*, Editura Politică, Bucureşti, 1968; Pompiliu Teodor, „Opţiuni sociale în mişcarea politică românească din Transilvania în epoca revoluţiei democratice", în volumul său *Interferenţe iluministe europene*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984, pp. 174-200; Nicolae Bocşan, „Opţiuni sociale şi democratice în procesul constituirii solidarităţii naţionale moderne. 1821-1848", în volumul *Naţiunea română*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984, pp. 338-377.
2. George Em. Marica, *Ideologia generaţiei de la 1848...*, ed. cit., pp. 48-49.
3. Félicité Robert de Lamennais, „Cuvintele unui credincios frânc", trad. de Iosif Many, în *Învăţătorul poporului*, I, 1848, nr. 4, pp. 13-15; nr. 5, pp. 17-19; nr. 18, pp. 70-72. Pentru receptarea lui Lamennais la românii din Transilvania, vezi Ion Breazu, *Studii de literatură română şi comparată*, vol. II, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1973, pp. 118-141.
4. Indicii în acest sens la Matei Ionescu, „Revoluţia europeană şi revoluţia română. De la «Tânăra Europă» la anul revoluţionar 1848", pp. 26-29, în volumul *Revoluţia de la 1848 în ţările române*, Editura Academiei, Bucureşti, 1974, pp. 9-34.

Karl Marx şi Friedrich Engels. Este evident faptul că o atare doctrină a rămas aproape necunoscută în Transilvania, în perioada respectivă. Între românii ardeleni şi mesajul lui Karl Marx se ridica bariera insurmontabilă a condiţiilor social-economice, culturale şi mentale total diferite. Totuşi, în pofida acestei distanţe, au existat anumite apropieri, relaţionări, influenţe, între cele două repere atât de deosebite. Ele s-au materializat mai ales prin menţionarea repetată a problematicii româneşti în scrierile lui Karl Marx. Nu este lipsit de semnificaţie, de pildă, faptul că pentru a demonstra una dintre cele mai cunoscute teze ale *Capitalului*, privitoare la formarea plusvalorii prin supramuncă, Marx a folosit tocmai aceste două exemple aparent incompatibile : cel al industriaşilor britanici şi cel al boierilor proprietari de pământ din Principate[1].

Istoriografia problemei – şi mă refer doar la cea de bună calitate, chiar dacă datează din perioada de dinainte de 1989 – s-a dovedit extrem de atentă la asemenea apropieri inedite. Fără îndoială, interesul său a fost stimulat de conjunctura ideologică a epocii comuniste. Un asiduu cercetător al bibliotecii cipariene îşi mărturisea (cu un sentiment de nostalgie pentru nereuşita căutării sale) dorinţa de a descoperi printre cărţile lui Cipariu măcar o singură lucrare de-a lui Marx[2], în timp ce un exeget al lui Papiu-Ilarian urmărea destinul unor fragmente din *Istoria românilor din Dacia Superioară* în gândirea aceluiaşi corifeu comunist[3]. Exemplul fusese dat de studiile lui G. Zane referitoare la prezenţa operei lui Bălcescu, în calitate de sursă bibliografică, în *Capitalul*[4], precum şi de publicarea volumului de *Însemnări despre români* (prezente în opera lui Marx), sub îngrijirea lui A. Oţetea şi S. Schwann[5].

Chiar dacă nu în toate aceste cazuri putem vorbi de o manifestare a obedienţei istoriografice, se remarcă totuşi fascinaţia exercitată de un asemenea subiect, indiferent dacă preferinţele autorilor merg sau nu spre ideologia marxistă. Tocmai pentru a relativiza o asemenea atracţie – nefirească totuşi pentru un demers ştiinţific —, cred că nu este de dorit nici alunecarea în cealaltă extremă, iar asemenea subiecte pot fi oricând abordate, fără nici un fel de complexe. În contextul ideologic din România de după 1989, un asemenea demers putea fi motivat fie plecând de la pretenţia atingerii unei „obiectivităţi" şi detaşări de factură nonideologică, fie de la ideea mai simplă că, pentru a fi înfrânt, inamicul trebuie să fie mai întâi cunoscut.

*
* *

În rândurile care urmează mi-am propus să urmăresc, într-o manieră comparativă, modul în care problematica irlandeză a deceniului premergător revoluţiei de la 1848 se reflectă în scrierile lui George Bariţ şi Friedrich Engels. În pofida distanţei care îi separa

1. Vezi *Capitalul*, vol. I, cap. 8, subcap. 2 : „Goana după supramuncă. Boier şi fabricant", precum şi analiza lui G. Zane, „*Capitalul* şi relaţiile agrare din Principatele Române", în volumul său : *Nicolae Bălcescu. Opera. Omul. Epoca*, ediţia a II-a, Editura Eminescu, Bucureşti, 1977, pp. 123-135.
2. Hajós József, *Timotei Cipariu şi filosofia*, Editura Academiei, Bucureşti, 1987, p. 94.
3. Ioan Chindriş, *Ideologia revoluţionară a lui Alexandru Papiu-Ilarian*, Editura Politică, Bucureşti, 1983, pp. 152-154.
4. Vezi *supra*, nota 1, p. 415.
5. Karl Marx, *Însemnări despre români*, Editura Academiei, Bucureşti, 1964.

pe cei doi autori menţionaţi, comparaţia nu mi se pare deloc una forţată sau deplasată, deoarece datele de bază ale elementelor de comparat rezonează cât se poate de bine. Ambii ideologi consacră problematicii irlandeze, în aceeaşi perioadă, o serie de materiale destinate presei şi judecăţii opiniei publice, urmărind în paralel aceleaşi evenimente. Între anii 1838 şi 1848, Bariţ publică în *Gazeta Transilvaniei* 285 de texte, ştiri sau informaţii referitoare la Irlanda, printre care se remarcă numeroase comentarii, articole de opinie şi analiză politică, în timp ce Engels abordează problema irlandeză în lucrarea *Situaţia clasei muncitoare din Anglia*, apărută în 1845, ca şi într-o serie de articole publicate în anii 1847-1848 în gazetele de orientare comunistă[1].

Amândoi utilizează, în general, aceleaşi surse de informaţie, respectiv presa de mare tiraj şi publicistica vremii, dar, lucru deosebit de important, nici unul nu urmăreşte în primul rând să-şi informeze cititorii cu privire la evoluţiile din Irlanda, ci fiecare se foloseşte de exemplul irlandez mai ales pentru a-şi argumenta anumite teze, opinii sau poziţii personale. De aceea, compararea concluziilor pe care ei le desprind din analiza aceloraşi situaţii ne permite să conturăm câteva aspecte interesante referitoare la orientarea lor ideologică. În acelaşi timp, nu trebuie uitat faptul că amândoi (apropiaţi şi ca vârstă: în 1845, Engels avea 25 de ani, iar Bariţ 33 de ani) îşi doreau să fie lideri şi îndrumători de opinie, fiecare în cercul său.

Problema irlandeză figura în acei ani ca o temă de interes major în actualitatea politică internaţională, reflectată ca atare în presă. Racordarea Transilvaniei la circuitul european al informaţiei îi permitea lui Bariţ să folosească un ansamblu echilibrat de surse, începând cu cotidienele britanice, dintre care selectează şi citează atât gazete conservatoare, cât şi liberale (alternanţa cea mai frecventă este *Times-Morning Chronicle*), continuând apoi cu cele franceze, germane şi austriece (mai ales *Journal des Débats*, *Augsburger Allgemeine Zeitung* şi *Österreichischer Beobachter*).

Engels, care dispunea, desigur, de posibilităţi mult mai bune de informare, recurge în principal tot la aceste mari surse publicistice, adăugându-le, în notă personală, gazete muncitoreşti şi chartiste, cum era *Northern Star*, pe care o citează mai des în articolele referitoare la Irlanda. Deşi nu avea acces direct la asemenea publicaţii, Bariţ era totuşi familiarizat şi el cu problema chartistă, care apare frecvent în paginile *Gazetei*, intermediată de marile cotidiene britanice.

Atitudinea generală reflectată de presa internaţională era una de simpatie faţă de lupta pentru libertate a irlandezilor, ca şi de compasiune faţă de situaţia lor mizeră[2]. Datele de bază ale imaginii difuzate pot fi rezumate astfel: oprimarea naţională a Irlandei, datorată dominaţiei engleze vechi de şapte sute de ani, se traducea în plan juridico-statal prin uniunea forţată cu Anglia, prin lipsa drepturilor politice, ca şi printr-o reprezentare extrem de redusă în Parlamentul de la Londra. Discriminările naţionale erau dublate de cele sociale şi confesionale: grosul populaţiei irlandeze era reprezentat de o ţărănime pauperizată, de confesiune catolică, în timp ce marii *landlords*, care îşi exploatau proprietăţile prin sistemul arendărilor şi subarendărilor în loturi infime şi în condiţii oneroase, erau cu precădere englezi protestanţi.

1. Aceste texte pot fi găsite în Karl Marx-Friedrich Engels, *Opere*, vol. II, Editura de Stat pentru Literatură Politică, Bucureşti, 1958, pp. 239-532; vol. IV, pp. 327-329, 441-446.
2. Vezi Georges Weill, *Le journal. Origines, évolution et rôle de la presse périodique*, Paris, 1934, p. 165.

Scena politică irlandeză era ocupată de o puternică mişcare naţională, condusă de Daniel O'Connel, a cărei orientare ideologică, moderată şi legalistă, evolua între reformismul din descendenţa gândirii lui Edmund Burke şi un liberalism de coloratură naţională, asociat catolicismului progresist. Anii 1843-1844 vor înregistra apogeul acestei mişcări, al cărei ţel era desfacerea uniunii cu Anglia (*Repeal of Union*) şi dobândirea unui parlament propriu, cu menţinerea autorităţii Coroanei britanice. Perioada 1846-1848 marchează refluxul acestei mişcări moderate şi ascendenţa aripii radicale, pe fundalul foametei care seceră sute de mii de vieţi şi care va fi însoţită de escaladarea violenţei, de acte de terorism şi crime săvârşite de ţărani împotriva arendaşilor şi proprietarilor[1].

Să vedem cum vor interpreta cei doi ziarişti acest context social şi politic conflictual. Prin atenţia acordată problemei în discuţie, Bariţ nu urmăreşte decât să scoată în evidenţă valoarea de model a experienţei irlandeze, care prezenta similitudini atât de frapante cu situaţia din Transilvania, în plan social, politic, confesional şi ideologic. Într-o notă pe marginea unei ştiri din Irlanda, redactorul braşovean îşi motivează demersul:

> Eu scriu de alte ţări şi naţii ca să vază întrebătorul ce ochi limpezi şi luminoşi au alte naţii şi să-şi câştige şi el asemenea[2].

La rândul său, Engels se folosea şi el de analiza situaţiei irlandeze pentru a-şi elabora şi susţine tezele de doctrină politică şi social-economică.

Într-un articol de sinteză din 1848, intitulat, în mod sugestiv, „O scurtă cuprindere a năpăstuirilor ce cearcă Irlandia de către Englitera"[3], Bariţ îşi propune să descifreze motivele pentru care mişcarea lui Daniel O'Connel doreşte despărţirea Irlandei de Anglia. Acelaşi lucru îl face Engels în 1845, analizând, în studiul *Situaţia clasei muncitoare din Anglia*, cauzele mizeriei irlandeze[4].

După Bariţ, prima „năpăstuire", pe care o trece în fruntea listei sale de motive, constă în faptul că şapte milioane de irlandezi catolici plătesc dijmă bisericească în beneficiul unui milion de reformaţi. Engels, în schimb, pentru care principala racilă a Irlandei constă în „orânduirea socială", afirmă explicit că problema dijmei bisericeşti afectează prea puţin situaţia irlandezilor, deşi mulţi o incriminează în acest sens.

Care este explicaţia acestui dezacord între cei doi? În primul rând, Engels este tentat să recurgă la explicaţii cât mai generale, care să meargă la fondul problemelor, în timp ce Bariţ, spirit mai puţin teoretic, rămâne ancorat cu precădere în concretul realităţii primare. Dincolo de această diferenţă structurală, opţiunea ziaristului ardelean se explică prin conjunctura din Transilvania, în lumina cerinţelor politice de aici. Bariţ alege în mod deliberat chestiunea dijmelor bisericeşti din Irlanda ca subiect de presă, deoarece ea se punea la acea dată în termeni similari pentru românii de pe Pământul Crăiesc (care plăteau dijmă în folosul saşilor luterani), faptul figurând ca doleanţă principală în memoriile lor revendicative[5].

---

1. Vezi Roger Chauviré, *Histoire de l'Irlande*, PUF, Paris, 1949.
2. *Gazeta Transilvaniei*, I, 1838, nr. 13, p. 152.
3. *Ibidem*, VII, 1844, nr. 34, p. 136.
4. Karl Marx-Friedrich Engels, *op. cit.*, vol. II, pp. 507-510.
5. Vezi Ladislau Gyémánt, *Mişcarea naţională a românilor din Transilvania între anii 1790 şi 1848*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, pp. 256-258.

Celelalte explicaţii date de Bariţ cu privire la nemulţumirile irlandezilor se situează în acelaşi plan al revendicărilor concrete, valabil, în egală măsură, pentru Transilvania : îngrădirea accesului catolicilor la funcţii de stat, dreptul limitat de reprezentare în Parlamentul de la Londra, din cauza unui cens mult mai ridicat în Irlanda, concentrarea proprietăţii funciare în marile latifundii. Lui Engels, discriminările confesionale i se par, din nou, secundare, se situează aproximativ pe aceeaşi poziţie cu Bariţ în problema agrară, iar în privinţa dreptului de reprezentare în Parlament el este adeptul soluţiei chartiste a votului universal.

Din acest punct însă, opiniile celor doi se despart în mod radical. În consens cu programul liderilor români ardeleni, Bariţ e de acord cu ideea lui O'Connel potrivit căreia dominaţia Angliei este izvorul nenorocirilor Irlandei, iar lupta politică, dusă cu mijloace legale, pentru revocarea Uniunii trebuie să constituie ţelul prioritar al mişcării irlandeze. Engels, în schimb, constatând că „irlandezii ignoranţi" văd în englez principalul lor inamic şi consideră cucerirea independenţei naţionale drept primul pas spre progres, critică această atitudine şi este de părere că „mizeria nu poate fi înlăturată prin nici un fel de *Repeal*". De-abia schimbarea orânduirii sociale va face posibilă dobândirea libertăţii naţionale.

Desigur, ideea legării obiectivelor naţionale de cele sociale poate fi regăsită şi la reprezentanţii aripii radicale a revoluţiei româneşti. Dar teza inversării priorităţilor, a subordonării problematicii naţionale în raport cu cea socială, aşa cum o formula Engels pentru Irlanda, nu-şi putea găsi corespondent, în Transilvania, decât cel mult în gândirea nobilimii liberale maghiare, care postula o idee asemănătoare, diferită doar prin mijloacele ei de realizare : ameliorarea prioritară a condiţiilor social-economice ale ţărănimii, cu preţul renunţării la rezistenţa naţională şi chiar al însuşirii limbii maghiare[1].

E adevărat însă că şi argumentaţia lui Bariţ în această problemă suferă unele oscilaţii. După ce, la început, pusese accentul pe oprimarea naţională, el revine pe parcurs asupra acestor consideraţii, apropiindu-se în cele din urmă de concluziile lui Engels, în formulări neaşteptat de asemănătoare. Cu toată vizibila simpatie faţă de militantismul irlandez, redactorul *Gazetei* se arată sceptic cu privire la şansele mişcării pentru *Repeal*, subliniind, în schimb, faptul că „industria e fiica timpului", că pe aceasta nu o poate genera nici un parlament, aşa că Irlanda nu se va putea ridica decât prin propriile sale eforturi industriale, iar rănile ei se vor vindeca abia odată cu trecerea timpului, şi nu prin despărţirea de Anglia. În acest punct, Bariţ face dovada unei concepţii moderne cu privire la viitorul dezvoltării industriale şi la impactul acesteia asupra societăţii, o concepţie conformă cu ideile liberalismului economic european.

Cea mai importantă şi mai surprinzătoare diferenţă între poziţiile celor doi observatori ai fenomenului irlandez se manifestă în analiza problematicii specificului naţional. După cum am văzut, Engels considera că nenorocirile Irlandei izvorau din caracterul injust al orânduirii sociale. Dar această orânduire, crede Engels, apare în forma sa caracteristică datorită „dezvoltării istorice" şi „specificului naţional al poporului". Or, tocmai asupra acestui specific va stărui el în explicaţiile pe marginea problemei irlandeze.

Irlandezii, afirmă Engels, sunt înrudiţi prin caracter cu naţiunile romanice, cu francezii şi italienii. Pentru a defini acest specific irlandez el citează o descriere,

1. Vezi Wesselényi Miklós, *Balitéletekről* [*Despre prejudecăţi*], Bucureşti [loc de apariţie fictiv ; în realitate : Leipzig], 1833.

aparţinând chiar unui irlandez, potrivit căruia compatrioţii săi „sunt agitaţi şi leneşi, vioi şi indiscreţi, impetuoşi, nerăbdători, bravi din instinct, generoşi, cu talent mult, dar puţină putere de judecată". „La irlandezi – adaugă Engels – predomină sentimentul, pasiunea; raţiunea trebuie să li se supună".

Din aceste motive, se apreciază în continuare, poporul irlandez nu e potrivit pentru o muncă industrială, deoarece nu poate „să desfăşoare o activitate egală şi constantă"[1]. Putem remarca atât asprimea şi şovinismul unor asemenea judecăţi, cât şi distanţa care le separă de opiniile lui Bariţ, cel care vedea tocmai în dezvoltarea industriei soluţia potrivită pentru îmbunătăţirea situaţiei Irlandei.

În altă parte, Engels aduce în faţa cititorilor portretul pe care îl face irlandezilor Thomas Carlyle, în lucrarea sa *Chartism*, apărută în 1840. Potrivit acestuia, chipurile muncitorilor irlandezi „trădează viclenie, răutate, lipsă de judecată, mizerie, batjocură". Deşi recunoaşte că descrierea lui Carlyle ar fi „exagerată şi unilaterală", gânditorul german îi dă totuşi dreptate, tocmai în ceea ce priveşte „caracterul naţional irlandez"[2].

Cum pot fi explicate aceste aprecieri, atât de dure, care dezvăluie, în contrast cu tezele socialismului ştiinţific, o concepţie aproape rasistă? Engels era influenţat de climatul intelectual german al vremii sale, în cadrul căruia herderianismul şi ideile romantice privitoare la psihologia popoarelor, la trăsăturile şi „geniul" specific al acestora ocupau un loc central. Antagonismele franco-germane (care, prin extrapolare, se traduceau în opoziţia dintre spiritul latin şi cel germanic) alimentau, de asemenea, conturarea unor imagini negative ale *celuilalt*, venite, de altfel, în prelungirea imaginilor medievale tradiţionale. În acelaşi timp, aceste etichetări consonau cu o idee fundamentală a ideologiei liberale, dominantă la acea oră în Europa: teza inegalităţii naturale a indivizilor. Prin extindere, se putea susţine teza unei inegalităţi naturale a naţiunilor, adică exact a formulei pe care părintele rasismului, Joseph-Arthur de Gobineau, o va acredita în lucrarea sa *Eseu asupra inegalităţii raselor umane*.

Dacă în ambianţa acestor idei foarte răspândite Engels putea profesa asemenea concepţii cvasirasiste cu privire la caracterul naţional al irlandezilor, cum se explică faptul că nu le întâlnim şi în Transilvania, unde herderianismul şi ideea specificităţii populare erau de asemenea prezente[3], răspunzând din plin necesităţilor ideologice ale momentului? După cum am văzut, Bariţ explică nenorocirile Irlandei folosind doar argumente politico-naţionale, confesionale sau social-economice, fără a le pune vreodată pe seama unor trăsături psihice sau comportamentale ale irlandezilor. Mai mult, atunci când citează aprecieri defavorabile la adresa irlandezilor, el le dezaprobă în mod hotărât, aşa cum face într-un articol din 1839. Reproducând aprecierile unui lider *tory*, care îi numea pe irlandezi

> sălbatici bigoţi, puţin mai civilizaţi decât canibalii din Noua Seelandia, cu o ură nestinsă de moarte împotriva Angliei şi cătră tot ce este englezesc, străini în sânge, limbă şi religie,

1. Karl Marx, Friedrich Engels, loc. cit.
2. *Ibidem*, p. 338.
3. Iosif Wolf, „Herderianismul – componentă a ideologiei generaţiei române de la 1848 din Transilvania", *Marisia*, VIII, 1978, pp. 147-156.

Bariţ afirmă că prin astfel de atacuri conservatorii mai mult pierd decât câştigă, discreditându-se singuri[1]. De fapt, avem de a face cu o aluzie prin care redactorul braşovean are în vedere tot realităţile din Transilvania, deoarece nici la noi, vrea să spună Bariţ, nu lipsesc asemenea atacuri naţionale, prin care românii sunt incriminaţi în termeni similari.

O opinie apropiată de cea a lui Bariţ, în aceeaşi chestionare a relaţiei dintre problemele social-politice şi trăsăturile de caracter ale irlandezilor, întâlnim şi la un alt intelectual ardelean, profesorul blăjean Ioan Rusu. În manualul său de geografie, *Icoana pământului*, apărut în 1842, acesta afirmă:

> În caracterul irlandezilor se află mai multe pete, însă de aceea încă nu ne îndoim că englezii, din ura răligiei, pre aceste pete le-au văpsit tot cu văpsele mai negre, măcar că pricina acestora au fost mai mare parte dânşii, carii apasă, sug, juguesc şi asupresc în tot modru pre acest popor sărac[2].

Şi explicaţia lui Rusu, în contrast cu cea a lui Engels, pune pe prim-plan oprimarea naţională şi socială exercitată în Irlanda de către englezi, negând importanţa sau chiar existenţa unor tare de caracter ale populaţiei.

Analiza textelor referitoare la defectele de conduită atribuite irlandezilor poate pune în evidenţă anumite nuanţări ale celor două poziţii reliefate până acum. Una dintre temele „irlandeze" care atrage atenţia subiecţilor noştri este cea a alcoolismului şi a societăţilor de temperanţă, problemă de larg interes în dezbaterea publică a vremii.

Astfel, afirmând că muncitorii irlandezi au două caracteristici definitorii, „murdăria şi alcoolismul", Engels recunoaşte că, datorită condiţiilor în care trăieşte, „irlandezul este aproape silit să devină beţiv". Dar – se spune în continuare – în afară de murdărie şi sărăcie, caracterul meridional şi uşuratic ar fi un factor esenţial care conduce la beţie[3].

Spre deosebire de Engels, Ioan Rusu ne oferă o descriere în termeni pozitivi a caracterului irlandez: „Poporul de jos se zice: iubitor de străini, necurmat cu voie bună şi între năcazuri, gata spre şerbie şi credincios". După care continuă:

> Sărăcia, totuşi, cu care are a se lupta, îl duce de multe ori la deznădăjduire şi îl îndeamnă a căuta mângâiere în vinars[4].

După cum se vede, Rusu explică alcoolismul exclusiv prin cauze de natură socială.

În comparaţie cu profesorul din Blaj, Bariţ e mai sever în privinţa acestui flagel. Fără a face vreo incriminare directă, el redă într-un articol din 1840 o imagine a unei Irlande alcoolizate:

> Se cuvine a şti cum că beţia în această ţară, mai vârtos la clasele oamenilor de rând, au ajuns la o treaptă înfricoşată, încât vischeiul, adecă rachiul, se poate numi cu dreptul „diavolul din Irlanda"; ca un păcat strămoşesc este băutura lui înrădăcinată în toată ţara între opt milioane de suflete şi se poate zice cum că jumătate din fărădelegi sunt pricinuite prin beţie[5].

1. *Gazeta de Transilvania*, II, 1839, nr. 48, p. 191.
2. Ioan Rusu, *Icoana pământului*, vol. II, Blaj, 1842, p. 151.
3. Karl Marx, Friedrich Engels, loc. cit.
4. Ioan Rusu, loc. cit.
5. *Gazeta de Transilvania*, III, 1840, nr. 4, p. 16.

Alcoolismul şi propaganda din jurul societăţilor de temperanţă reprezentau, de altfel, o temă frecvent întâlnită în articolele gazetarului ardelean şi, ca de obicei, el are în vedere aluzia la realităţile de acasă, înfăţişând ravagiile beţiei din Irlanda pentru a-şi alarma propriii concetăţeni.

Cu toate acestea, şi Bariţ explică fenomenul alcoolismului prin cauze de natură social-economică, aşa cum face într-un articol din 1846, în care arată că foametea din Irlanda constituie motivul principal pentru care poporul s-a dedat iar la beţie[1]. În spirit iluminist, el pune însă un accent sporit pe educaţie şi autocontrol în vederea eradicării flagelului, motiv pentru care se ocupă pe larg, în *Gazetă*, de problema temperanţei, la modă atunci în Europa şi Statele Unite[2].

Engels, care ar dori înlăturarea cauzelor sociale, dacă nu chiar a „orânduirii", ca prim pas spre lichidarea alcoolismului, desconsideră asemenea tentative, ironizându-l pe „Father Mathew, apostolul irlandez al temperanţei", la îndemnul căruia zeci de mii de oameni fac legământ solemn să nu mai bea, dar într-o lună îl uită, revenind la vechile năravuri[3]. Bariţ, în schimb, scrie în repetate rânduri, cu mult respect, despre succesele pe care „părintele Matei" le înregistrează în lupta împotriva alcoolismului.

Mai mult, în strădaniile sale de a-şi convinge cititorii, el ajunge, la un moment dat, să propună Irlanda ca exemplu de cumpătare pentru Ardeal! Relatând despre un miting desfăşurat la Dublin, la care au participat peste 250.000 de oameni, Bariţ scrie că în toată „acea mulţime nepomenită nu s-au văzut nici măcar un om beat", semn că străduinţele „părintelui Matev" pentru „contenire" dau rezultate. „La noi – adaugă jurnalistul – ospeţele şi adunările se socotesc a fi nedeplinite de cumva nu se vor vedea şi oameni beuţi prinprejur"[4].

Dar, în pofida unor asemenea remarci critice, în toate luările sale de poziţie Bariţ rămâne la ideea că răul poate fi înlăturat prin efectul voinţei, iar omul e perfectibil.

Concluzia care se desprinde la capătul acestor rânduri este că diferenţa dintre poziţia lui Engels (care motivează situaţia irlandezilor prin trăsăturile lor psihice şi temperamentale) şi cea a lui Bariţ sau Rusu (care, în spirit iluminist, cred că trăsăturile negative de caracter se datorează condiţiilor sociale şi că ele pot fi îndreptate prin educaţie şi ridicare economică) poate fi explicată în felul următor: dacă Bariţ ar accepta punctul de vedere romantic, care pune accent pe calităţile native ale popoarelor, constatând, totodată, că şi românii se află în aceeaşi situaţie cu irlandezii, ar trebui să dea satisfacţie celor care afirmă că scăderile românilor nu se datorează cauzelor externe sau oprimării, ci lor înşişi. Aşadar, Bariţ nu alege o soluţie de factură iluministă ca urmare a unei retardări ideologice, care l-ar îndepărta de ideile timpului său, ci în urma unei opţiuni bine gândite. El consideră că în acest fel poate să ia mai uşor apărarea conaţionalilor săi.

În raport cu ziaristul ardelean, Engels este, în această chestiune, în mod paradoxal, mai romantic şi herderian (prin accentul sporit pus pe ideea specificităţii naţionale), în timp ce Bariţ, consecvent iluminist, rămâne la ideea *egalităţii* naturale a indivizilor, extrapolată la naţiune ca individ colectiv.

1. *Ibidem*, IX, 1846, nr. 86, p. 343.
2. Vezi George Em. Marica, *Ideologia generaţiei de la 1848...*, ed. cit., p. 266.
3. Karl Marx-Friedrich Engels, *op. cit.*, p. 374.
4. *Gazeta de Transilvania*, VIII, 1845, nr. 48, p. 192.

Nu am crezut necesar, de-a lungul acestor rânduri, comparând ideile lui Bariţ şi ale lui Engels, să emit judecăţi de valoare cu privire la opiniile celor doi. Am încercat să îi raportez doar unul la celălalt şi, cel mult, la ideologia epocii lor, considerând că formularea unor judecăţi de genul „cutare a fost mai just, mai avansat şi mai progresist", operate după felurite criterii arbitrare, nu ar mai constitui, astăzi, decât reflexul unor concepţii istoriografice revolute, amintind de obsesiile unui naţionalism istoriografic provincial, care să demonstreze că punctul *nostru* de vedere a fost cel mai măreţ, mai avansat şi mai progresist. A răspunde la falsa problemă pe care cei doi şi-au pus-o comentând problema irlandeză, şi anume dacă toate popoarele sunt egale, dacă toate sunt mature şi capabile să îşi croiască singure un drum, nu reprezintă o sarcină pentru un demers ştiinţific şi un studiu istoric, ci doar un prilej de interogaţie responsabilă pentru fiecare dintre noi.

7. O imagine americană: Benjamin Franklin şi românii din Transilvania

Tendinţa de integrare în ritmul cultural occidental[1], modernizarea societăţii şi culturii româneşti în intervalul dintre sfârşitul secolului al XVIII-lea şi mijlocul celui următor s-au manifestat printr-o largă deschidere spre lume, printr-un proces de asimilare fecundă a valorilor universale. Chiar şi celălalt fenomen capital ce marca geneza spiritului modern în societatea românească, anume afirmarea specificităţii şi identităţii naţionale, se cristalizează tot prin dialogul spiritual cu *celălalt*, prin raportarea la valorile culturale ale acestuia, în funcţie de care se precizează contururile propriei identităţi[2].

În acest context, receptarea operei lui Benjamin Franklin la românii din Transilvania, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, pe care mi-am propus să o surprind în rândurile de faţă, constituie un episod reprezentativ. El se integrează într-o imagine de ansamblu a Americii în cultura românească, reprezentare care se contura în această perioadă prin lărgirea orizontului geografic şi informaţional (manuale, presă, geografii), prin nota de exotism şi pitoresc, exprimată în literatura despre pionieri, în mirajul depărtării şi al descoperirii de ţinuturi necunoscute, elemente conjugate însă şi cu mesajul civic şi politic pe care îl transmiteau Statele Unite, ca ţară a libertăţilor politice şi a toleranţei religioase[3]. Se degaja, astfel, imaginea plină de prospeţime a unei naţiuni tinere,

1. După fericita formulă propusă de istoricul literar Dumitru Popovici (vezi cursul cu acelaşi titlu, apărut la Universitatea din Cluj-Sibiu, în 1944).
2. Argumente în acest sens la Al. Duţu, *Sinteză şi originalitate în cultura română*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1972; *Cultura română în civilizaţia europeană modernă*, Editura Minerva, Bucureşti, 1978; *Călătorii, imagini, constante*, Editura Eminescu, Cluj-Napoca, 1985, pp. 7-25.
3. Ioan Comşa, *În 1846,* „Simion Bărnuţiu traducea «Declaraţia de independenţă a coloniilor engleze din America de Nord»", *România literară*, 1975, 8, nr. 27, p. 19; Dan Berindei, „Constituţia americană şi ecourile ei în ţările române", *Magazin istoric*, 10, nr. 7(112), 1976, pp. 50-51; Liviu Maior, „Românii din Transilvania şi democraţia americană în veacul al XIX-lea", *Steaua*, 1976, 26, nr. 9; Paul Cernovodeanu, Ion Stanciu, *Imaginea Lumii Noi în*

viguroase şi democratice, nealterată de viciile şi prejudecăţile bătrânei Europe, portret care, desigur, prelungea stereotipiile surselor sale europene[1], dar, în acelaşi timp, conţinea şi note proprii, dictate de specificitatea receptării realităţilor americane în mediile româneşti.

7.1. *Primii ardeleni în America*

Relaţia dintre Franklin şi românii ardeleni se va materializa încă de la începuturi printr-un spectaculos contact personal, ocazionat de întâlnirea savantului american cu un român din Transilvania, pe nume Samuilă Dămian. După ce vânturase Europa prin anii 1744-1745, acest enigmatic preot ortodox cu veleităţi de *globe-trotter* ajunge în 1748 la Philadelphia, unde se întâlneşte cu Franklin, de la care învaţă să efectueze anumite experienţe în domeniul electricităţii ; pe urmă, Dămian îşi va continua voiajul, cu intenţia de a face ocolul lumii, încercând să-şi câştige existenţa pe seama experienţelor de electricitate efectuate în public, lucru care i-a reuşit, cel puţin în America. Amănuntele ne sunt cunoscute dintr-o scrisoare a lui Franklin, din 1755, în care acesta se arăta îngrijorat de faptul că, în ultimii ani, nu mai primise nici o ştire de la amicul său ardelean[2].

Voiajul lui Samuilă Dămian ne oferă un bun exemplu pentru ceea ce însemna mobilitatea oamenilor şi ideilor din spaţiul transilvan, cu atât mai mult cu cât el nu era

---

ţările române şi primele lor relaţii cu Statele Unite până în 1859, Editura Academiei, Bucureşti, 1977 ; Paul Cernovodeanu, „The image of the United States of America as viewed by the Romanians in the 19th Century", *Revue Roumaine d'Histoire*, 17, nr. 1, 1978, pp. 141-151 ; Stelian Popescu-Boteni, *Relaţii între România şi SUA până în 1914*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980 ; G. Zane, *Studii*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1980, pp. 344-357 ; Camil Mureşanu, „Ecoul războiului civil din SUA în presa românească din Transilvania", în volumul *Stat. Societate. Naţiune*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982, pp. 352-359 ; Mircea Popa, „Imagini şi aspecte americane în mentalul românesc de până la primul război mondial", *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai". Historia*, 1986, 31, fasc. 2, pp. 41-52 ; Aurora Naiman, „Ediţii Tauchnitz în Biblioteca Academiei R.S. România. Colecţia de autori britanici şi americani", *Biblioteca şi cercetarea*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1987, vol. 11, pp. 308-317 ; Paul Cernovodeanu, „George Washington's image in the Romanian historiography and journalism, *Revue Roumaine d'Histoire*, 1988, 27, nr. 3, pp. 151-166 ; Andrei Marga, *Reconstrucţia pragmatică a filosofiei*, vol. I, Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca, 1992 ; Ilie Ceauşescu, „Aspecte privind solidaritatea poporului român cu revoluţia americană pentru câştigarea independenţei de sub dominaţia britanică şi cu războiul de secesiune al SUA", *Anale*, 22, nr. 3, 1976, pp. 78-91. Se remarcă stimularea interesului faţă de această temă în anii '70, prin comandă politică, ocazionată de contactele politice dintre Nicolae Ceauşescu şi oficialităţile americane.

1. Pentru imaginea Americii în Europa acestei perioade, câteva repere tematice şi bibliografice la Al. Duţu, *Literatura comparată şi istoria mentalităţilor*, Editura Univers, Bucureşti, 1982, pp. 133-134 (Fr. Furet, *De l'homme sauvage à l'homme historique : l'experience americaine dans la culture française* ; Hugh Honour, *The New Golden Land. European Images of America from the Discoveries to the Present Time*, New York, 1975).
2. Paul Cernovodeanu, Ion Stanciu, *op. cit.*, pp. 62-64 ; vezi şi Paul Cernovodeanu, „Un transilvănean prieten cu Benjamin Franklin", *Magazin istoric*, IV, 1970, nr. 11, pp. 49, 51 ; Demetrius Dvoichenko Markov, „A Rumanian priest in colonial America", *The American Slavic and East-European Review*, XIV, 1955, nr. 2, pp. 386-389.

singular. O experienţă similară a trăit, începând cu anul 1694, pastorul sas Johann Kelp, originar din scaunul Sighişoarei, fondator al unei secte puritane în colonia Pennsylvania şi pionier al literaturii americane, printr-un jurnal de călătorie şi lirica sa religioasă[1]. Un alt exemplu celebru îl oferă (de data aceasta chiar în perioada care ne interesează) cel mai ilustru peregrin ardelean prin America primei jumătăţi a veacului al XIX-lea, Bölöni Farkas Sándor, un Alexis de Tocqueville în variantă transilvană[2]. Jurnalul său de călătorie, apărut la Cluj în 1834, a reprezentat o lucrare de matură reflecţie politică pe marginea realităţilor americane şi, în acelaşi timp, o piesă de rezistenţă a literaturii ardelene de limbă maghiară[3], din care nu lipsesc, de altfel, referirile cu privire la opera şi personalitatea lui Benjamin Franklin[4].

7.2. *Opera lui Franklin în bibliotecile ardelene*

În afara unor asemenea contacte, cu caracter totuşi izolat, individual, suportul principal, temeinic, al relaţiei dintre Franklin şi Transilvania a fost oferit de prezenţa operei sale în bibliotecile ardelene, de circulaţia acesteia, de accesul cititorilor la cărţile savantului şi literatului american. Printre volumele lui Franklin aflate în bibliotecile din Transilvania se pot departaja câteva niveluri distincte de interes. Ele conturează, de asemenea, câteva etape în procesul de achiziţie.

Astfel, un prim nivel este alcătuit din lucrările referitoare la electricitate, prezente în ediţiile cele mai timpurii. Aşa este cazul ediţiei a II-a, din 1756, a versiunii franceze a *Experienţelor şi observaţiilor asupra electricităţii*, aflată în fondurile Colegiului Reformat din Cluj[5] (un volum al acestei ediţii este menţionat şi în catalogul Bibliotecii Teleki)[6], sau al unei traduceri germane a aceloraşi scrisori despre electricitate, apărută la Leipzig în 1758 şi aflată în biblioteca Liceului Catolic din Cluj[7]. Asemenea volume vor populariza în Transilvania imaginea de savant a celui care descoperise în 1742 paratrăsnetul, cu mult

1. Paul Cernovodeanu, Ion Stanciu, *op. cit.*, pp. 59-61.
2. Keith Hitchins, „Bölöni Farkas és de Tocqueville", *Korunk*, nr. 165/12. Cei doi călători vizitează America în acelaşi an, 1831.
3. Bölöni Farkas Sándor, *Utazás Észak-Amerikaban*, Kolozsvár, 1834; o ediţie critică, îngrijită de Benkő Samu, a apărut la Bucureşti, în 1966. Pentru opera autorului maghiar, vezi studiul introductiv din ediţia citată (în versiune românească, în volumul Benkő Samu, *Permanenţă şi devenire*, Bucureşti, 1984, pp. 294-355); de asemenea, articolul semnat de Jancsó Elemér, în volumul său, *Studii literare*, Editura Kriterion, Bucureşti, 1983, pp. 71-113.
4. Bölöni Farkas Sándor, *Utazás-Észak Amerikaban*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1975, pp. 95, 101 (unde se aminteşte contribuţia lui Franklin la redactarea „Declaraţiei de independenţă"), 290, 293.
5. Benjamin Franklin, *Experiences et observations sur l'electricité faites à Philadelphie en Amerique par... et communiquées dans plusieurs lettres à M.P. Collinson*, ediţia a II-a, tom. I-II, Durand, Paris, 1756, exemplar aflat la Biblioteca Filialei Cluj-Napoca a Academiei Române, cota R 85769.
6. *Bibliothecae Samuelis S.R.I. Com. Teleki de Szék*, Pars Secunda, Viena, 1800, p. 253 (la secţiunea de fizică experimentală).
7. Benjamin Franklin, *Briefe von der Elektrizität. Aus dem Englandischen Übersetzet, nebst Anmerkungen von I.C. Wilcke*, Leipzig, 1758, exemplar din biblioteca menţionată, cota C 51302.

timp înaintea aceleia de om politic şi scriitor. Totodată, ele evidenţiază interesul deosebit al publicului ardelean faţă de descoperirile ştiinţifice, ca şi rapiditatea cu care circula informaţia culturală spre Transilvania.

Desigur, această latură a activităţii lui Franklin ilustra foarte bine profilul iluminist al culturii din epocă. Gheorghe Şincai, de pildă, ca să nu dau decât un singur exemplu, va scrie pe larg despre paratrăsnet şi despre originea naturală a fulgerului în lucrările sale de popularizare a ştiinţelor naturii şi de combatere a „superstiţiilor norodului", folosind descoperirile învăţatului american ca un instrument eficient în opera sa de luminare[1].

Următorul nivel de interes faţă de opera lui Franklin este constituit din lucrări imprimate la sfârşitul secolului al XVIII-lea, unele încă în ediţii antume, achiziţionate de cumpărătorii ardeleni în general la puţin timp după apariţie, după cum o dovedesc cataloagele de epocă[2]. Este vorba acum, preponderent, despre scrierile cu caracter moralizator, literar, didactic, aşa-numitele *bagatelles*, autobiografia, eseurile şi schiţele umoristice, adică acele opere care îi vor aduce autorului lor cea mai mare popularitate, ca scriitor şi moralist, inclusiv în rândurile cititorilor săi din Transilvania.

În plus, interesul faţă de opera şi personalitatea sa era acum augmentat de renumele de om politic şi diplomat pe care şi-l câştigase odată cu războiul de independenţă al coloniilor americane, de acea aureolă de luptător şi filosof, întruchipare a virtuţilor şi a simplităţii naturale a Americii, pe care i-o adusese legendarul său sejur parizian.

Întâlnim astfel, în aceşti ani, exemplare din ediţia de opere complete tipărită la Dresda în 1780, în limba germană (aflate în colecţiile Colegiului Unitarian din Cluj ori menţionate în catalogul Bibliotecii Teleki)[3], sau o selecţie din scrierile mărunte, apărută în limba franceză la Paris, în 1795, aflată, de asemenea, în Biblioteca Teleki[4]. Aceasta din urmă conţine povestirea intitulată „Ştiinţa bunului Richard", care va deveni cel mai popular text al lui Franklin în cultura românească, pe tot parcursul secolului al XIX-lea[5].

---

1. Gheorghe Şincai, „Învăţătură firească spre surparea superstiţiei norodului", *apud Şcoala Ardeleană*, ediţie îngrijită de Florea Fugariu, vol. I, Bucureşti, 1983, pp. 648-650.
2. În biblioteca Teleki, de pildă, după cum o arată volumele succesiv apărute ale catalogului, în afară de lucrarea despre electricitate, din 1756, celelalte titluri semnate de Franklin au fost achiziţionate între anii 1800-1819.
3. *Benjamin Franklin's Sämtliche Werke. Aus dem Englischen und Französischen ubersetzt...*, tom. III, Dresden, 1780, exemplar din biblioteca menţionată, cota U 62571; *ibidem*, în *Bibliothecae Samuelis com. Teleki de Szék, Pars Quarta: Novas accesiones*, Viena, 1819, p. 72 (la secţiunea de opere filosofice).
4. *Ibidem*; Franklin, *Opuscules: la Science du bon homme Richard, ou moyen facile de payer les impots angl. et français avec IV Lettres, le Dialogue entre la Goutte et Franklin et un avis à ceux qui voudroient aller s'établir en Amerique*, Renouard, Paris, 1795.
5. În afară de traducerile din prima jumătate a secolului, despre care vom vorbi detaliat mai jos, menţionăm câteva tălmăciri apărute sub formă de volum, din perioada următoare: B. Franklin, *Opere alese*, trad. de I.M. Râureanu, Bucureşti, 1859 (alte ediţii în 1860, 1862, 1868, 1872, 1888); *Ştiinţa lui Moş Albu. Meşteşugul de a face stare (Drumul la California)*, trad. de I.N. Licu, Botoşani, 1890; P.S. Aurelian, *Catehismul economiei politice cu adăugire de Ştiinţa bătrânului Richard...*, Bucureşti, 1869 (ediţia a II-a: 1874); *Manual de agricultură... (Ştiinţa bătrânului Richard)*, Bucureşti, 1886 (alte ediţii în 1888, 1889; ediţia a VII-a în 1891); *Benjamin Franklin. Conferinţă pentru sărbătorirea organizată de corpul profesoral de la gimnaziul din Brad, în presara Sfântului Andrei*, Orăştie, 1906.

În fine, acest nivel de interes continuă de-a lungul primei jumătăţi a veacului al XIX-lea, prin achiziţionarea de către bibliotecile ardelene a unor noi volume de Franklin, din aceeaşi sferă a scrierilor literare şi moralizatoare, de tradiţie iluministă. Interesul faţă de asemenea titluri reiese şi din faptul că se achiziţionează mereu noi ediţii ale aceloraşi scrieri, aşa cum sunt sfaturile de edificare morală tipărite la Viena în 1811, selecţia de texte de morală, economie şi politică apărută la Paris în 1826 sau biografia şi ediţia de scrieri alese imprimate la Leipzig, în 1838[1]. Pe lângă aceste traduceri în germană şi franceză, întâlnim şi ediţii în engleză (cum este volumul de opere umoristice, morale şi literare, incluzând autobiografia, apărut în 1819)[2], toate dovedind o circulaţie intensă a operei lui Franklin la nivelul bibliotecilor publice din Transilvania; în general vorbind, constatăm un viu interes faţă de lucrările scriitorului american.

7.3. *Traduceri româneşti din opera lui Franklin*

Această temeinică zestre bibliografică a constituit, fără îndoială, premisa pe baza căreia s-a putut trece, pe la mijlocul secolului al XIX-lea, la o etapă superioară în direcţia cunoaşterii operei lui Franklin de către românii ardeleni, materializată prin traducerea unor texte reprezentative în limba română, moment care semnifică iniţierea unui dialog direct, efectiv, între opera lui Franklin şi cultura românească din Transilvania.

Fragmentele asupra cărora s-au oprit traducătorii şi publiciştii ardeleni sunt selectate din rândul scrierilor moralizatoare, didactice, oferindu-ne câteva mostre semnificative pentru orizontul de aşteptare, pentru gusturile şi sensibilităţile livreşti împărtăşite de îndrumătorii de opinie, ca şi de publicul din Transilvania epocii respective.

Întâlnim texte cu caracter literar care ascund însă sub acest înveliş o limpede învăţătură morală, aşa cum e cazul schiţei „Trâmbiţa" („The Whistle"), publicată în *Foaie pentru minte, inimă şi literatură*, în 1840[3], sentinţe şi aforisme[4], deosebit de populare în epocă, dar mai ales învăţături şi sfaturi practice, alese în special din sfera economică şi nedisimulate prin literaturizare, cum este cazul celor publicate în *Foaie pentru minte...*, sub titlul „Caracterul prădătorilor", în 1847[5], sau sub cel de „Regule de aur", în *Învăţătorul poporului*, la 1848[6].

1. *Franklin Sicherer Weg zu einer festen moralischen Gesundheit zu gelangen*, Wien, 1811, în volumul citat din catalogul Teleki, p. 73 (în secţiunea *Scriptores doctrinae moralis*); B. Franklin, *Melanges de morale, d'economie et de politique, extraits des ouvrages de..., et precedès d'une notice sur sa vie*, ediţia a II-a, Renouard, Paris, 1826; *Benjamin Franklin's Leben und ausgewaehlte Schriften*, Leipzig, 1838 (ultimele două titluri se află în fondurile Colegiului Unitarian din Cluj, cotele U 64953, respectiv U 60213, în biblioteca menţionată).
2. „Works of Dr. Benj. Franklin, consisting of essays, humorous, moral and literary with his life, written by himself", volum citat în G.Em. Marica, *Foaie pentru minte, inimă şi literatură*, Bucureşti, 1969, p. 393.
3. Benjamin Franklin, „Trâmbiţa (O întâmplare adevărată)", în *Foaie pentru minte, inimă şi literatură*, III, 1840, nr. 21, pp. 166-167 („din măruntele scrieri ale lui..."). A fost reprodusă şi la Bucureşti, în *Curierul românesc*", XI, 1840, nr. 48, p. 186.
4. *Foaie pentru minte, inimă şi literatură*, XIV, 1851, nr. 50, p. 392: „Sentenţii şi cugetări".
5. [G. Bariţ?], „Caracterul prădătorilor", în *Foaie pentru minte...*, X, 1847, nr. 51, pp. 413-416.
6. [IosifMany], „Regule de aur", în *Învăţătorul poporului*, I, 1848, nr. 4, pp. 15-16; nr. 5, pp. 19-20.

Ele atrag atenţia prin maniera foarte directă de vehiculare a mesajului pe care îl conţin, deoarece sunt mai ales prelucrări, adaptări şi localizări, ce condensează extrase şi reţin de obicei doar conţinutul didactic, sfaturile practice ca atare, eliminând contextul literar al originalului, probând astfel, încă o dată, sensibilitatea beletristică mai redusă a publicului ardelean, accentul sporit pus de acesta pe latura pragmatică, educativă, a cuvântului tipărit.

Totuşi, există şi traducători care fac dovada unei conştiinţe artistice mai pronunţate, care sunt sensibili la aspectul literar al textelor lui Franklin şi oferă o tălmăcire fidelă, expresivă şi atentă la nuanţe, redând savoarea limbajului original. Totodată, prin asemenea metode, ei reuşesc să confere textelor respective o mai mare putere de sugestie, deoarece caracterul atrăgător, simplu, colocvial al expunerii a reprezentat principalul element de succes al scrierilor lui Franklin. De o asemenea transpunere beneficiază tocmai cel mai reprezentativ şi popular text al acestuia, *Ştiinţa bunului Richard*, tradus de Iosif Many în *Gazeta de Transilvania*, la 1845, şi republicat, într-o formă cizelată suplimentar, în *Învăţătorul poporului*, la 1848[1].

Interesul publicului faţă de opera lui Franklin este clar dovedit tocmai de aceste retipăriri ale aceloraşi texte, de preluările lor de la o revistă la alta, de traducerile concomitente aparţinând mai multor autori. În 1847, publicând învăţăturile lui Franklin şi informându-şi cititorii că ele mai fuseseră tipărite de patru ori în ultimii ani, la Iaşi şi chiar la Braşov, George Bariţ comentează: „Şi de s-ar mai tipări de patruzeci de ori, tot atât ar folosi"[2].

Prezenţa operei lui Franklin în revistele româneşti din Transilvania nu poate fi desprinsă din contextul receptării sale, simultane, de ambele laturi ale Carpaţilor. Aceleaşi texte le găsim traduse în anii 1830-1848 şi în presa din Principate, în publicaţii ca *Muzeul naţional*, *Vestitorul bisericesc*, *Învăţătorul satului*, *Spicuitorul moldo-român*, *Icoana lumii* sau *Curierul românesc*, unde se publică „The Whistle", tălmăcită în Muntenia ca „Istoria fluierului", prefaţa la „The Poor Richard's Almanack", care rămâne şi aici bucata cea mai gustată (apar cel puţin trei versiuni diferite, plus retipăririle lor), fragmente din „Autobiografie", „Sfaturi morale cu privire la negoţ" şi altele, majoritatea reluate şi în alte publicaţii sau traduse din nou din surse diferite[3].

---

1. Benjamin Franklin, „Blândul bătrân Richard sau mijlocul spre a se înavuţi", în *Gazeta Transilvaniei*, VIII, 1845, nr. 85-89; dar şi în *Învăţătorul poporului*, I, 1848, nr. 11-13.
2. *Foaie pentru minte...*, X, 1847, nr. 51, p. 413.
3. Benjamin Franklin, „Meşteşugul a fi cinevaş norocit, sau Ştiinţa bunului Richard", în *Muzeul naţional*, I, 1836-1837, nr. 20, pp. 78-79, şi în *Învăţătorul satului*, II, 1844-1845, p. 48; „Între scrierile lui Franklin, istoria fluierului este una din cele mai de trebuinţă a se lua în băgare de seamă", în *Muzeul naţional*, I, 1836-1837, p. 88, şi în *Învăţătorul satului*, II, 1844-1845, p. 76; „Planul de îmbunătăţire morală a lui B. Franklin", în *Vestitorul bisericesc*, I, 1839, pp. 5-7, 10-12, 13-16; [B. Franklin], *Ştiinţa bunului om Richard*, *ibidem*, I, 1839, pp. 34-36, 38-40; *Povăţuirea lui Franklin către un tânăr neguţitor*, *ibidem*, II, 1840, p. 39; „Extrait des oeuvres de B. Franklin", în *Spicuitorul moldo-român*, 1841, pp. 33-47 (traducere din *Le bonhomme Richard*, de E.A. [Ermiona Asachi?], text paralel, francez şi român); A.M., „Din poveţile lui Franklin", *Învăţătorul satului*, I, 1843-1844, pp. 80, 88; II, 1844-1845, p. 72; [B. Franklin], „Moşul Rişar", *Icoana lumii*, II, 1846, p. 303 *sqq.*; „Tabelul celor 12 virtuţi necesare pentru a atinge perfecţiunea morală", *Curierul românesc*, XX, 1848, p. 55. O bibliografie a traducerilor din opera savantului american la Ion Sava Nanu, *Benjamin Franklin*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1967, pp. 173-176: „Benjamin Franklin şi România", care citează, la rândul său, un studiu manuscris al lui Virgil Cândea, „Informaţii asupra lui

Se remarcă aşadar şi în Principate acelaşi tip de interes pentru opera lui Franklin, manifestat în presa de aici, prin traduceri, chiar mai devreme decât în Transilvania (primele fragmente apar la Bucureşti, în 1836-1837, în *Muzeul naţional*, editat de Ion Heliade Rădulescu, altele în 1839, în *Vestitorul bisericesc* de la Buzău, în 1841 la Iaşi etc.).

Totuşi, chiar dacă sunt ulterioare acestor apariţii, traducerile din presa ardeleană nu sunt reluări, ci aparţin unor autori locali (mai ales lui Iosif Many, care tălmăceşte şi publică mai multe texte, „din scrierile mărunte a lui Benjamin Franklin"), fapt pe care redacţiile ţin să îl sublinieze, aşa cum face George Bariţ în 1845, într-o notă pe marginea „Ştiinţei bunului Richard": „Acest articol se publicase după o altă traducţie şi în «Spicuitor» (e vorba de *Spicuitorul moldo-român*, care apărea la Iaşi – n.n. Noi aflarăm cu cale a-l publica şi după alta"[1].

Fără îndoială, interesul faţă de opera lui Franklin fiind unul mai general, convergent, presa românească ardeleană putea găsi îndemnuri pentru aceste tălmăciri şi în Principate. Dar exemple în acelaşi sens veneau şi din interiorul provinciei, dacă ne gândim la prezenţa lui Franklin în bibliotecile de aici sau la presa de limbă maghiară ori germană. În 1848, de exemplu, apărea în *Vasárnapi Újság*, din Cluj, sub titlul „A szegény Rikhárd", traducerea aceleiaşi bine cunoscute povestiri a lui Franklin[2].

În plus, traducerile din Principate urmează, de regulă, surse franceze, în timp ce bibliotecile ardelene, după cum am văzut, ofereau, pe lângă aceste versiuni, şi numeroase ediţii în limba germană. Chiar dacă sursa nu este, de regulă, menţionată, anumite particularităţi lingvistice sau ortografierea numelor proprii atestă această orientare. Dacă, în Principate, „Richard", de pildă, devine „Ricard" sau chiar „moşul Rişar" (ortografiat fonetic după traducerea franceză), în Transilvania avem de a face cu „Rihard", ortografiat conform pronunţiei germane.

În fine, în ceea ce priveşte prezenţa lui Franklin în presa din prima jumătate a veacului al XIX-lea, trebuie menţionat şi faptul că popularitatea acestuia e întreţinută de imaginea legendară a personalităţii sale, aşa cum e conturată aici, fie prin relatările cu caracter biografic, fie printr-o vastă anecdotică. *Icoana lumii* din Iaşi reproduce bine cunoscutul portret al diplomatului american, în care acesta apare, în dispreţul modei veacului luminilor, în veşmânt burghez şi fără perucă, întruchipare a simplităţii maiestuoase a cauzei pe care o reprezintă[3]. *Foaia* lui Bariţ va publica, de asemenea, biografia lui Franklin[4], precum şi numeroase anecdote legate de personalitatea

---

Benjamin Franklin". Vezi şi Paul Cernovodeanu, Ion Stanciu, *op. cit.*, pp. 101-106; de asemenea, instrumentele bibliografice curente: *Bibliografia analitică a periodicelor româneşti*; *Bibliografia relaţiilor literaturii române cu literaturile străine în periodice (1859-1918)*, vol. I, Editura Academiei, Bucureşti, 1980, pp. 93, 102, 115, 116; *Bibliografia românească modernă. 1831-1918*, vol. II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, p. 353.

1. *Gazeta Transilvaniei*, VIII, 1845, nr. 85, p. 339.
2. Jancsó Adam, „A szegény Rikhárd", în *Vasárnapi Újság*, 1848, nr. 710-711.
3. *Icoana lumii*, I, 1841, nr. 41, p. 403; reprodus de aici în Paul Cernovodeanu, Ion Stanciu, *op. cit.*, p. 105.
4. „Franklin", în *Foaie pentru minte, inimă şi literatură*, V, 1842, nr. 28, pp. 223-224 (reproducere din publicaţia ieşeană *Icoana lumii*, I, 1841, nr. 51, pp. 403-404). Alte biografii ale lui Franklin: „Biografia lui Franklin", în *Albina românească*, V-VII, 1833-1834, supliment la nr. 7, pp. 1-2; „Oarecare aduceri aminte din biografia lui Veniamin Franklin", în *Muzeul naţional*, I, 1836-1837, nr. 22, pp. 86-88.

acestuia[1], care zugrăvesc acelaşi personaj legendar, servind puternicilor vremii sale lecţii de virtute şi de înţelepciune.

7.4. *Mesajul operei lui Franklin şi românii ardeleni*

Fără îndoială, contactele prezentate până aici au o importanţă în sine, din perspectiva unei istorii a relaţiilor culturale. Dar semnificaţia aparte a acestei prezenţe a operei lui Franklin la românii din Transilvania este conferită de conţinutul ideatic pe care aceasta îl transmite, de receptarea specifică a unui mesaj inedit pentru spiritul public ardelean de la începutul epocii moderne.

Scrierile lui Franklin traduse în Transilvania conţin, în cea mai mare parte, sfaturi pentru dobândirea averii şi bunăstării, punând un accent deosebit pe spiritul de agonisire şi chiverniseală. Normele pe care le propagă sunt, de fapt, valorile fundamentale ale moralei burgheze şi ale spiritului capitalist: preţuirea banului şi a câştigului, cultul muncii şi al ambiţiei individuale, spiritul întreprinzător şi de economie. Desigur, era evident că acest univers axiologic, recomandat cu insistenţă de către liderii de opinie ardeleni prin traducerile lor, se armoniza destul de greu cu normele unei societăţi tradiţionale, animată de cu totul alte mentalităţi şi atitudini. Modelele de comportament atât de dinamice propuse de *self-made man*-ul american veneau să şocheze profund lentoarea unei societăţi rurale, conservatoare, racordată la ritmuri temporale şi de acţiune de o altă intensitate.

Idei precum aceea că timpul înseamnă bani, că irosirea sa e o crimă, că odihna şi repausul sunt incompatibile cu propăşirea gospodăriei şi chiar cu propria linişte interioară, care nu poate fi atinsă decât prin muncă neîntreruptă, teze argumentate de Franklin pe pagini întregi, erau, desigur, în acord cu principiile austere ale puritanilor sau *quaker*-ilor poposiţi în America. Dar ele păreau mult mai greu de înţeles într-o societate în care munca şi timpul irosite pe domeniile nobiliare, productivitatea scăzută a exploatării agricole şi coordonatele generale ale unei existenţe patriarhale îndemnau mai degrabă spre zăbavă şi conservare, decât spre dinamism şi progres.

La fel, ideea că munca, agonisirea şi cumpătarea, susţinute de talent şi mai ales de ambiţia individuală, reprezintă garanţiile sigure ale succesului în viaţă era menită să prindă cu greu rădăcini într-o Transilvanie care nu era ţara tuturor posibilităţilor. „Ajută-te singur şi Dumnezeu te va ajuta" este lecţia individualismului burghez, a încrederii în forţele proprii, pe care Franklin o propune cititorilor săi, şi care venea, de asemenea, să disloce o morală a solidarităţii colective, resimţită ca o garanţie a supravieţuirii, proprie mentalităţilor autohtone.

Totuşi, în pofida caracterului lor revoluţionar în raport cu valorile locale, tocmai aceste recomandări sunt selectate de către traducătorii români ai lui Franklin, care sesizează modernitatea şi actualitatea spiritului capitalist, indispensabil propăşirii economice a naţiunii. Publiciştii ardeleni vehiculează acest mesaj, în mod explicit, în direcţia comunităţii săteşti, „plugarii" şi „lucrătorii de pământ" fiind cei mereu sfătuiţi,

1. *Foaie literară*, I, 1838, nr. 23, pp. 183-184: „Varietăţi"; *Foaie pentru minte...*, III, 1840, nr. 20, p. 160: „Singurul aristocrat în Anglia"; nr. 44, p. 352: „Toastul lui Franklin" (publicat de Ardelean Aurelie [Iosif Many]).

în spirit iluminist, că lenea, risipirea timpului şi lipsa de cumpătare sunt cauzele mizeriei generale şi ale sărăciei, că munca, austeritatea şi agonisirea câştigului îi vor scoate în mod negreşit din nevoi.

Chiar dacă nu ajung direct în mâinile ţăranilor, care, spre deosebire de lectorii americani ai lui Franklin, nu citesc gazete[1], aceste scrieri le sunt totuşi destinate, prin intermediul elitelor locale, ce le vor populariza în comunităţile rurale. Nu întâmplător, textele amintite apar în mod frecvent tocmai în publicaţiile populare, adresate special publicului de la sate, cum sunt *Învăţătorul satului* din Muntenia sau *Învăţătorul poporului* de la Blaj.

Traducătorii operei lui Franklin manifestă o mare încredere în forţa educativă şi în valoarea de exemplu a învăţăturilor scriitorului american, aşa după cum afirma şi Iosif Many:

> Însemnările folositoare şi regulele pline de înţelepciunea vieţii, ce airea aduseră la mulţi bine, pot şi la noi să aibă urmări bune. Fraţilor, numai noi să fim osândiţi spre sărăcie de-a pururea, până ce în alte ţări păţania sa şi a altuia aduce bine mângâietor? Numai nouă să nu ne placă învăţăturile sănătoase ale timpului şi a păţaniei? Nu, io cred tare cum că provedinţa dumnezeiască şi pentru năţiunea noastră a păstrat timpuri mai fericitoare[2].

Sau, în altă parte, acelaşi Many afirmă: „Dacă pentru vreun popor, pentru noi, românii, învăţăturile cuprinse aici sunt chiar de folos"[3].

Este o frază care ne poate servi drept concluzie şi care ne transmite, în acelaşi timp, un îndemn extraordinar de actual, cu atât mai mult cu cât „provedinţa dumnezeiască" încă nu s-a pogorât peste naţiunea română, iar receptarea valorilor occidentale şi de peste Atlantic dă uneori impresia că nu a mai avansat foarte mult, la un popor atât de ataşat de tradiţii şi de specificitate, de pe vremea lui Iosif Many şi până acum.

1. Cu privire la nivelul de alfabetizare din America în această epocă (1831), Tocqueville, în *Democraţia în America*, relatează că până şi în cabanele pionierilor din Vest găseai *Biblia*, ziare sau câte un volum disparat din Shakespeare. Este un veritabil stereotip, prezent în toate relatările cu privire la realităţile americane (poate fi regăsit, de pildă, în relatarea de călătorie a lui Bölöni Farkas Sándor sau în manualul de geografie al lui Ioan Rusu).
2. „Regule de aur", în *Învăţătorul poporului*, I, 1848, nr. 4, p. 16.
3. „Blândul bătrân Rihard", *Învăţătorul poporului*, nr. 11, p. 43.

Încheiere

Trăim sub o zodie epistemică generoasă. Metodele, întrebările şi teoriile cele mai diverse ne călăuzesc cercetarea, învăţându-ne cum să căutăm cele o mie de feţe ale adevărului. Poate că această plajă prea largă de opţiuni ascunde anumite capcane şi, fără îndoială, are darul să-i neliniştească pe istoricii deprinşi cu venerabilele lor certitudini, atât de comode. Dar este dincolo de orice îndoială faptul că pluralismul şi relativismul metodologic oferă cel puţin o satisfacţie majoră : aceea a libertăţii neîngrădite, a plăcerii de a experimenta şi de a naviga fără oprelişti, pe mările larg deschise în faţa curiozităţilor noastre.

Exerciţiul descoperirii ne încântă şi ne împlineşte mai ales într-un sens estetic, pentru că libertatea de a căuta pe cont propriu este, în primul rând, o frumuseţe, o aventură minunată. Dar aceste jocuri captivante, hedoniste, ale explorării fără hotare pot să dea naştere unor interogaţii pline de mustrări şi de reproşuri iritate, dacă privim lucrurile sub raport etic. Care sunt totuşi limitele acestei pasiuni de a cerceta şi de a nu mai crede decât în luminile îndoielnice ale propriei conştiinţe neliniştite ? Cercetători din domeniul medicinei, speriaţi de spectrul unui nou Frankenstein, de clone şi de manipulări genetice, încearcă să impună tabuuri contemporane în jurul frontierelor biologice ale identităţii umane. Dar noi, istoricii, filosofii, „umaniştii", oare unde trebuie să ne oprim cu strădaniile noastre, care dezvrăjesc, zi de zi, atâtea minciuni, ideologii şi iluzii, pe ale căror temelii s-au edificat, de-a lungul istoriei, contururile civilizaţiei şi ale umanităţii ?

Cu siguranţă, nu voi sfătui niciodată pe nimeni să depună armele în faţa convenţiilor şi suficienţei, să se închine la picioarele idolilor mincinoşi. Pentru că, în calitate de servitori credincioşi ai ştiinţei, ne-am asumat un angajament de care nu ne putem dezice decât cu preţul ruşinos al trădării : ne-am legat să nu renunţăm nicicând la căutarea obstinată a unor răspunsuri oneste – oricare ar fi acelea – la toate întrebările care ni se pun. *Fiat scientia, pereat mundus* mi se pare singura deviză demnă de flamura unui cercetător, fie că ea îl va conduce sub scut sau pe scut. Este treaba altora – politicieni, moralişti, sacerdoţi – să ne tragă de mânecă, intrigaţi de hăurile şi de tăcerile infinite pe care le cartografiază, uneori, aventura necontenită a spiritului iscoditor. Dar dacă romanii cei cumpătaţi şi înţelepţi urmăreau cu atâta îndârjire satisfacerea criteriilor abstracte ale Legii, nu cred că se cuvine ca noi, moştenitorii lor mai năzdrăvani, să ezităm a ne urma calea pe care am făgăduit să o împlinim. Chiar dacă ar trebui, pentru asta, să decimăm ultimele resturi ale unor legiuni laşe şi dezertoare, care au uitat că rostul ce le-a fost încredinţat este acela de a căuta cu orice preţ adevărul !

În acest context deontologic temerar aş vrea să înscriu şi paginile neînsemnate ale cărţii de faţă. O carte care are un înţeles aparte pentru mine, dar care ar trebui să fie sinceră, inteligibilă şi corectă pentru toţi.

Habent sua fata libelli – spuneau aceiaşi înaintaşi latini ai Transilvaniei, care i-au împrumutat până şi numele şi i-au marcat cândva istoria. Pe urmele meditaţiei lor melancolice, vreau să închei cu un ultim gând, de data aceasta într-o tonalitate elegiacă. Toate cărţile au o soartă şi o istorie specifice, înscrise mai întâi în memoria afectivă a autorului. Iar cea de faţă se leagă de relaţia mea sentimentală cu lumea eroilor ce se perindă printre filele ei, ca şi cu lumea celor care au scris, la rândul lor, despre aceeaşi epocă şi despre acelaşi spaţiu transilvan. Pentru cel iniţiat, prin lectură şi prin trăire, în tainele acestei confrerii imaginare, este cu totul fascinant să fie martor la vraja prin care cei din urmă, autorii, sunt absorbiţi încet în paginile unei istorii niciodată terminate, sfârşind prin a rămâne ferecaţi acolo şi devenind, pe nesimţite, personaje ale poveştii pe care tocmai o scriau.

O asemenea emoţie se naşte urmărind prin hăţişul referinţelor bibliografice lucrările profesorilor tăi, cei care au abordat, dintr-o altă perspectivă, aceleaşi subiecte, începând cu Nicolae Bocşan, Ladislau Gyémánt sau Ioan Chindriş, care şi-au urmat şi ei profesorii lor (şi ai mei), pe Ştefan Pascu, Camil Mureşanu şi Pompiliu Teodor, pe George Em. Marica şi Iosif Pervain, mergând apoi, *à rebours*, către generaţiile interbelice, ilustrate de David Prodan, Dimitrie Popovici şi Ion Breazu, până la Silviu Dragomir sau Ioan Lupaş, apropiindu-te treptat, pe măsură ce cobori în timp, de lumea lui Bariţ şi Bărnuţiu, a lui Cipariu şi Papiu-Ilarian, a ilustrelor generaţii ale Şcolii Ardelene. O şcoală care s-a succedat, de fapt, până la tine şi pe ale cărei urme venerabile păşeşti, în aceleaşi biblioteci, arhive şi scriptorii.

Preţuirea acestei moşteniri, precum şi a sentimentului de a fi plasat, pe un loc oricât de modest, în continuarea unei serii onorante, conştiinţa de a fi unul dintre aceşti „intelectuali ardeleni" şi dragostea pe care o nutreşti faţă de subiectul cercetării tale reprezintă chei privilegiate ale succesului, care îi permit istoricului să se apropie cât mai mult de ţinta sa fabuloasă, urmărită în secret, cu un orgoliu demiurgic: aceea de a nu lăsa pradă uitării amintirea unei lumi care nu mai poate supravieţui decât prin noi.

Bibliografie orientativă

Instrumente de lucru

Bartoş, Gheorghe, *Răscoala lui Horea. Bibliografie analitică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.

*** *Bibliografia analitică a periodicelor româneşti*, întocmită de: Ioan Lupu, Nestor Camariano, Ovidiu Papadima, Dan Berindei, vol. I (1790-1850), part. I-III; vol. II (1851-1858), part. I-III, Editura Academiei, Bucureşti, 1966-1972.

*** *Bibliografia istorică a României*, vol. I-X, Editura Academiei, Bucureşti, 1970-2005.

*** *Bibliografia relaţiilor literaturii române cu literaturile străine în periodice (1859-1918)*, vol. I-III, Editura Academiei, Bucureşti, 1980-1985.

*** *Bibliografia românească modernă. 1831-1918*, vol. I-IV, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984-1986.

Bonte, Pierre; Izard, Michel (coord.), *Dicţionar de etnologie şi antropologie*, Editura Polirom, Iaşi, 1999.

Cioranescu, Alejandro, *Diccionario Etimológico Rumano*, Universidad de La Laguna, Tenerife, 1958-1966.

Constantinescu, N.A., *Dicţionar onomastic românesc*, Editura Academiei, Bucureşti, 1963.

Crăciun, Ioachim, *Bibliografia Transilvaniei româneşti. 1916-1936*, Monitorul Oficial, Bucureşti, 1937.

Diaconovich, Corneliu, *Enciclopedia română*, vol. I-III, Tipografia Krafft, Sibiu, 1898-1904.

*** *Dicţionarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei, Bucureşti, 1979.

Hodoş, Nerva; Ionescu, Alexandru Sadi, *Publicaţiunile periodice româneşti*, Tipografia Carol Göbl, Bucureşti, 1913.

Iordan, Iorgu, *Dicţionar al numelor de familie româneşti*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983.

Iordan, Iorgu, *Toponimia românească*, Editura Academiei, Bucureşti, 1963.

Kiss, Erzsébet F., *Az 1848-1849-es magyar minisztériumok* [*Ministerele maghiare din 1848-1849*], Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1987.

Marica, George Em., *Foaie pentru minte, inimă şi literatură. Bibliografie analitică, cu un studiu monografic*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1969.

Mihăilă, Gheorghe, *Dicţionar al limbii române vechi*, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1974.

Nagy, Iván, *Magyarország családai címerekkel és nemzékrendi táblákkal* [*Familiile Ungariei, cu blazoane şi tabele genealogice*], vol. I-X, Tipografia Ráth Mór, Pesta, 1857-1868.

Petrik, Géza, *Magyarország bibliográphiája. 1712-1860* [*Bibliografia Ungariei. 1712-1860*], vol. I-IV, Dobrowsky Ágost, Budapesta, 1888-1892.

Răduică, Georgeta; Răduică, Nicolin, *Calendare şi almanahuri româneşti. 1731-1918*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

Răduică, Georgeta; Răduică, Nicolin, *Dicţionarul presei româneşti (1731-1918)*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1995.

Răduţiu, Aurel; Gyémánt, Ladislau, *Repertoriul actelor oficiale privind Transilvania tipărite în limba română. 1701-1847*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

Réz, Heinrich, *Deutsche Zeitungen und Zeitschriften in Ungarn von Beginn bis 1918*, Verlag für Hochschulkunde, München, 1935.

Szabó, Attila T. (coord.), *Erdélyi magyar szótörténeti tár* [*Dicţionar istoric al lexicului maghiar din Transilvania*], vol. I-X, Editura Kriterion, Bucureşti, 1975-2002.

Szinnyei József, *Magyar írók élete és munkái* [*Viaţa şi operele scriitorilor maghiari*], vol. I-XIV, Hornyánszky Viktor, Budapesta, 1891-1914.

Tóth, Zoltán I., *Magyar történeti bibliográfia. 1825-1867* [*Bibliografia istorică maghiară. 1825-1827*], vol. I-IV, Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1950-1959.

Veress, Andrei, *Bibliografia româno-ungară. Românii în literatura ungară şi ungurii în literatura română*, vol. I-III, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1931-1935.

Izvoare edite

Ajtay, Sámuel, *A világ történetei a teremtéstől fogva a legújabb időkig* [*Istoriile lumii, de la Geneză la timpurile cele mai recente*], vol. II, Tipografia Trattner, Pesta, 1814.

Amzulescu, Al.I., *Cântecul epic eroic. Tipologie şi corpus de texte poetice*, Editura Academiei, Bucureşti, 1981.

Aranyosrákosi Székely, Sándor, *Erdélyország történetei hiteles kútfőkből* [*Istoriile Ardealului după izvoare autentice*], Tipografia Liceului Academic, Kolozsvár, 1845.

Barac, Ioan, *Istoria preafrumosului Arghir şi a preafrumoasei Elena*, Tipografia Herfurt, Braşov, 1809.

Bariţ, George, *Istoria regimentului al II-lea românesc grăniţiar din Transilvania*, Römer & Kamner, Braşov, 1874.

Bariţ, George, *Părţi alese din istoria Transilvaniei. Pre două sute de ani în urmă*, vol. I-III, Krafft, Sibiu, 1889-1891.

Bălcescu, Nicolae, *Opere*, ediţie îngrijită de G. Zane, Elena G. Zane, vol. II, Editura Academiei, Bucureşti, 1982.

Bărnuţiu, Simion, *Pedagogia*, Tipografia Tribunei Române, Iaşi, 1870.

Bărnuţiu, Simion, *Raporturile românilor cu ungurii şi principiile libertăţii naţionale*, Gerold, Viena, 1852.

Benigni von Mildenberg, Joseph, *Handbuch der Statistik und Geographie des Großfürstenthums Siebenbürgen*, Tipografia Closius, Hermannstadt, 1837.

Benkő, József, *Erdélyi oláh nemzet képe* [*Icoana naţiunii române din Transilvania*], Tipografia Pátzko Ferenc Ágoston, Pozsony, 1785.

Bîrlea, Ovidiu ; Şerb, Ioan (coord.), *Horea şi Iancu în tradiţiile şi cântecele poporului*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1972.

Bocşan, Nicolae ; Leu, Valeriu (coord.), *Memorialistica revoluţiei de la 1848 în Transilvania*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1988.

Bocşan, Nicolae ; Leu, Valeriu (coord.), *Revoluţia de la 1848 din Transilvania în memorialistică*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000.

Bodea, Cornelia, *1848 la români. O istorie în date şi mărturii*, vol. I-II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982.

Bojincă, Damaschin, *Scrieri. De la idealul luminării la idealul naţional*, ediţie îngrijită de Nicolae Bocşan, Editura Facla, Timişoara, 1978.

Bolovan, Ioan ; Onofreiu, Adrian (coord.), *Revoluţia de la 1848-1849 în zona regimentului grăniceresc năsăudean. Contribuţii istorice şi demografice*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2003.

Bölöni Farkas, Sándor, *Utazás Észak-Amerikában* [*Călătorie în America de Nord*], Tipografia Tilsch János, Kolozsvár, 1834.

Budai, Ésaiás, *Magyarország históriája* [*Istoria Ungariei*], vol. III, Tipografia Csáthy György, Debrecen, 1812.

Bulat, Toma G., „Un pamflet austriac din 1799 îndreptat împotriva francezilor", în *Revista Istorică*, XIV, 1928, nr. 4-6.

Cipariu, Timotei, *Jurnal*, ediţie îngrijită de Maria Protase, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972.

Codru Drăguşanu, Ion, *Peregrinul transilvan*, ediţie îngrijită de Constantin Albu, Editura Sport-Turism, Bucureşti, 1980.

*** *Constituţiile Aprobate ale Transilvaniei (1653)*, ediţie îngrijită de Liviu Marcu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997.

*** *Corpus Juris Hungarici. Magyar Törvénytár* [*Colecţie de legi maghiare*], Franklin Társulat, Budapesta, 1899.

Csorja, Ferenc P., *Hazai és közönséges história* [*Istorie a patriei şi generală*], Tipografia Colegiului Reformat, Marosvásárhely, 1830.

Czövek, István, *II-dik József császár élete és tettei* [*Viaţa şi faptele lui Iosif al II-lea*], Tipografia Trattner, Pesta, 1816.

*** *Die „Gesta Hungarorum" des anonymen Notars. Die älteste Darstellung der ungarischen Geschichte*, hg. v. Gabriel Silagi, Thorbecke, Sigmaringen, 1991.

Dóczy, József, *Európa tekintete jelenvaló természeti, műveleti és kormányi állapotjában* [*Privire asupra Europei, în situaţia ei naturală, culturală şi politică actuală*], vol. I-XIII, Tipografia Haykul, Bécs, 1829-1830.

Dugonics, András, *Magyar példabeszédek és jeles mondások* [*Proverbe şi maxime maghiare*], Grünn Orbán, Szeged, 1820.

Dumitriu-Snagov, Ion, *Românii în arhivele Romei (secolul XVIII)*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1973.

Edroiu, Nicolae (coord.), *Horea în publicistica românească de acum un veac*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1985.

*** *Floarea darurilor*, Tipografia Henning, Braşov, 1807.

*** *Flori alese din poezia populară*, ediţie îngrijită de Ioan Şerb, vol. I, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1967.

Fugariu, Florea (coord.), *Şcoala Ardeleană*, vol. I-II, Editura Minerva, Bucureşti, 1983.

Gegő, Elek, *A moldvai magyar telepekről* [*Despre coloniile maghiare din Moldova*], Tipografia Universităţii, Buda, 1838.

Gérando, Auguste de, *La Transylvanie et ses habitants*, vol. I-II, Au Comptoir des Imprimeurs Unis, Paris, 1845.

Gergely de Csokotis, Vasilie, *Omu de lume séu sontice regule cuviinţei, graţiei, mai alesului mod a vieţei şi a adeveratelor blândeţe spre întribuinţarea tinerimei româneşti. Acum întea pe limba daco-romană*, Tipografia Dimitrie Davidovici, Viena, 1819.

Ghibu, Onisifor, *Contribuţii la istoria poeziei noastre populare şi culte*, Monitorul Oficial, Bucureşti, 1934.

Goldiş, Vasile, *Despre problema naţionalităţilor*, Editura Politică, Bucureşti, 1976.

Gorove, István, *Nemzetiség* [*Naţionalitate*], s.n., Pesta, 1842.

Griselini, Francesco, *Încercare de istorie politică şi naturală a Banatului Timişoarei*, Editura Facla, Timişoara, 1984.

Hitchins, Keith, „Alexandru Papiu-Ilarian şi Timotei Cipariu : şase scrisori", în *Anuarul Institutului de Istorie din Cluj*, IX, 1966.

Hodoş, Enea, „Din tinereţele lui Avram Iancu. Versuri atribuite eroului", în *Anuarul Institutului de Istorie Naţională din Cluj*, II, 1923.

Horváth, Mihály, *A magyarok története* [*Istoria maghiarilor*], vol. IV, Tipografia Colegiului Reformat, Pápa, 1846.

Iorga, Nicolae, *Studii şi documente cu privire la istoria românilor*, vol. V, Tipografia Socec, Bucureşti, 1903.

Iorga, Nicolae, *Braşovul şi românii*, Tipografia Socec, Bucureşti, 1905.

Jókai, Mór, *Forradalmi és csataképek 1848 és 1849-ből* [*Tablouri revoluţionare şi de război din 1848 şi 1849*], vol. I, Tipografia Heckenast, Pesta, 1850.

Jókai, Mór, *Levelezése* [*Corespondenţă*], vol. I, Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1971.

Jókai, Mór, *Összes művei* [*Opere complete*], ediţie îngrijită de Lengyel Dénes, Nagy Miklós, seria *Cikkek és beszédek* [*Articole şi cuvântări*], vol. II-VI, Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1967-1975.

Katona, Stephanus, *Historia Critica Regum Hungariae*, vol. XXI, Tipografia Universităţii, Buda, 1810.

Kőváry, László, *Györke Erdélyt utazza* [*Györke călătoreşte prin Ardeal*], Tipografia Tilsch János, Kolozsvár, 1848.

Kőváry, László, *Erdély régiségei* [*Antichităţile Ardealului*], Tipografia Beimel & Kozma, Pesta, 1852.

Kőváry, László, *Erdély történelme* [*Istoria Transilvaniei*], vol. VI, Tipografia Ráth Mór, Pesta, 1866.

Losontzi, István, *Hármas kis tükör* [*Mică oglindă triplă*], Tipografia Landerer, Pozsonyban és Pesten, 1808.

*** *Magyar közmondások könyve* [*Cartea proverbelor maghiare*], Landerer, Pesta, 1851.

Magyari, András (coord.), *A Horea vezette 1784. évi parasztfelkelés a források tükrében* [*Răscoala ţărănească din 1784 condusă de Horea în lumina izvoarelor*], Editura Kriterion, Bucureşti, 1984.

Maior, Liviu (coord.), *Avram Iancu. Scrisori*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972.

Maior, Petru, *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, Tipografia Universităţii, Buda, 1812.

Maior, Petru, *Istoria besericei românilor*, Tipografia Universităţii, Buda, 1813.

Maior, Petru, *Scrisori şi documente inedite*, ediţie îngrijită de Nicolae Albu, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968.

Marian, Simeon Florea, *Nunta la români. Studiu istorico-etnografic comparativ*, ediţie îngrijită de T. Teaha, I. Şerb, I. Ilişiu, Editura „Grai şi suflet – Cultura Naţională", Bucureşti, 1995.

Marica, George Em., „Notele de călătorie ale lui George Bariţ", în *Anuarul Institutului de Istorie din Cluj*, VI, 1963.

Marţian, Iulian, „Acte şi documente", în *Arhiva Someşană*, 1926, nr. 6.

Marx, Karl, *Însemnări despre români*, Editura Academiei, Bucureşti, 1964.

Micu, Emil, „Răsunetul războaielor lui Napoleon I la românii din Ardeal. Ce spun circulările bisericeşti", în *Revista Istorică Română*, IX, 1939.

Mureşanu, Andrei, *Reflexii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977.

Nicolau, Nicola (coord.), *Gheografia sau scrierea pământului*, vol. I-II, Tipografia Universităţii, Buda, 1814-1815.

Păcăţian, Teodor V., *Cartea de aur sau luptele politice naţionale ale românilor de sub coroana ungară*, vol. I, Marschall, Sibiu, 1904.

Pann, Anton, *Fabule şi istorioare*, vol. I-II, Tipografia Pencovici, Bucureşti, 1841.

Papiu-Ilarian, Alexandru, *Istoria românilor din Dacia Superioară*, tom. II, Gerold, Viena, 1852.

Papiu-Ilarian, Alexandru, *Viaţa, operele şi ideile lui Georgiu Şincai*, Tipografia Naţională, Bucureşti, 1869.

Pascu, Ştefan (coord.), *Izvoarele răscoalei lui Horea*, Seria A. *Diplomataria*, vol. I-VI, Editura Academiei, Bucureşti, 1982-1993; Seria B. *Izvoare narative*, vol. I-III, Editura Academiei, Bucureşti, 1983-1984.

Pascu, Ştefan (coord.), *Documente privind revoluţia de la 1848 în ţările române. C. Transilvania*, vol. IV, Editura Academiei, Bucureşti, 1988.

Pascu, Ştefan; Pervain, Iosif (coord.), *George Bariţ şi contemporanii săi*, vol. I-IX, Editura Minerva, Bucureşti, 1973-1993.

Pauleti, Nicolae, *Scrieri. Poezii originale. Folclor. Traduceri din Ovidiu*, ediţie îngrijită de Ioan Chindriş, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.

Pervain, Iosif; Chindriş, Ioan, *Corespondenţa lui Al. Papiu-Ilarian*, vol. I-II, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972.

Petrovits, Fridrik Kerestély, *Magyarország történetei időszaki táblákban* [*Istoriile Ungariei în tabele periodice*], Tipografia Trattner, Pesta, 1830.

Pétzeli, József, *II. József életének rövid leírása* [*Descrierea pe scurt a vieţii lui Iosif al II-lea*], Tipografia Wéber Simon Péter, Komárom, 1790.

*** *Poezia română clasică. De la Dosoftei la Octavian Goga*, ediţie îngrijită de Al. Piru, Ioan Şerb, Editura Minerva, Bucureşti, 1976.

Rusu, Ioan *Icoana pământului*, vol. I-III, Tipografia Seminarului, Blaj, 1841-1843.

*** *Scriptores Rerum Hungaricarum*, ediţie îngrijită de Aemilius Jakubovich, Tipografia Reg. Univ. Litter. Hung., Budapesta, 1937.

Stoica de Haţeg, Nicolae, *Cronica Banatului*, ediţie îngrijită de Damaschin Mioc, Editura Facla, Timişoara, 1981.

Suciu, Coriolan, *Corespondenţa lui Ioan Maniu cu Simeon Bărnuţiu. 1851-1864*, Tipografia Seminarului, Blaj, 1929.

Szamosközy, István, *Erdély története. 1598-1599, 1603* [*Istoria Ardealului. 1598-1599, 1603*], Európa Könyvkiadó, Budapesta, 1981.

Szilágyi, Ferenc, *A Hóra-világ Erdélyben* [*Lumea lui Horea în Ardeal*], Athenaeum-Nyomda, Pesta, 1871.

Şincai, Gheorghe, *Catehismul cel mare cu întrebări şi răspunsuri*, Tipografia Seminarului, Blaj, 1783.

Şincai, Gheorghe, *Opere. I. Hronica românilor*, tom. I, ediţie îngrijită de Florea Fugariu, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1967.

Şotropa, Virgil, „Păţaniile Batalionului I năsăudean în 1848-1849", în *Arhiva Someşană*, 1930-1931, nr. 14.

Táncsics, Mihály, *Hunnia függetlensége* [*Independenţa Huniei*], ediţia a III-a, Tipografia Kocsi, Budapesta, 1873.

Teleki, Domokos, *A Hóra-támadás története* [*Istoria răscoalei lui Horea*], Ráth Mór, Pesta, 1865.

Trîpcea, Theodor, „Din memoriile şi corespondenţa lui Traian Doda", în *Studii. Revistă de istorie şi filozofie*, XV, 1962, nr. 4.

Ugliş-Delapecica, Petre, *Poezii şi basme populare din Crişana şi Banat*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968.

*** *Un student în străinătate acum o jumătate de veac, maramureşanul Artemie Anderco. Jurnalul său*, ediţie îngrijită de Nicolae Iorga, Tipografia Datina Românească, Vălenii de Munte, 1934.

Urechia, Vasile A., *Alianţa românilor şi a ungurilor în 1859*, Tipografia Carol Göbl, Bucureşti, 1894.

Ürmösy, Sándor, *Az elbujdosott magyarok Oláhországban* [*Maghiarii pribegiţi din Ţara Românească*], Tipografia Colegiului Reformat, Kolozsvár, 1844.

Vahot, Imre, *A magyar menekültek Törökországban* [*Emigranţii maghiari în Turcia*], Tipografia Heckenast, Pesta, 1850.

Velculescu, Cătălina; Guruianu, V. (coord.), *Povestea ţărilor Asiei. Cosmografie românească veche*, Editura Vestala, Bucureşti, 1997.

Weerth, Georg, *Ausgewählte Schriften*, ESPLA, Bucureşti, 1958.

Wesselényi, Miklós, *Szózat a magyar és szláv nemzetiség ügyében* [*Apel în chestiunea naţiunii maghiare şi slave*], s.n., Bukarest (Leipzig), 1843.

Literatură secundară

Ács, Zoltán, *Nemzetiségek a történelmi Magyarországon* [*Naţionalităţile în Ungaria istorică*], Kossuth Könyvkiadó, Budapesta, 1996.

Adăniloaie, Nichita; Berindei, Dan (coord.), *Revoluţia de la 1848 în Ţările Române*, Editura Academiei, Bucureşti, 1974.

Adorno, Theodor *et al.*, *The Authoritarian Personality*, Harper and Brothers, New York, 1950.

Amzulescu, Al.I., *Cântecul nostru bătrânesc*, Editura Minerva, Bucureşti, 1986.

Andea, Avram „Libertate şi proprietate în concepţia lui Simion Bărnuţiu", în *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai". Historia*, 1973, fasc. 1.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities*, Verso, Londra, 1983.

Andreescu, Gabriel, *Solidaritatea alergătorilor de cursă lungă*, Editura Polirom, Iaşi, 1998.

Andreescu, Gabriel; Molnár, Gusztáv (coord.), *Problema transilvană*, Editura Polirom, Iaşi, 1999.

*** *Anglo-Romanian Relations after 1821*, Editura Academiei, Iaşi, 1983.

Antohi, Sorin, *Civitas imaginalis. Istorie şi utopie în cultura română*, Editura Litera, Bucureşti, 1994.

Antohi, Sorin, *Exerciţiul distanţei. Discursuri, societăţi, metode*, Editura Nemira, Bucureşti, 1997.

Antohi, Sorin, *Imaginaire culturel et réalité politique dans la Roumanie moderne. Le stigmate et l'utopie*, L'Harmattan, Paris-Montréal, 1999.

Anzilotti, A., *Italiani e Jugoslavi nel Risorgimento*, Quaderni della Voce, Roma, 1920.

Arató, Endre, *A magyarországi nemzetiségek nemzeti ideológiája* [*Ideologia naţională a naţionalităţilor din Ungaria*], Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1983.

Arató, Endre, *A nemzetiségi kérdés története Magyarországon 1790-1848* [*Istoria problemei naţionale în Ungaria 1790-1848*], vol. I-II, Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1960.

Ariès, Philippe, *Omul în faţa morţii*, vol. I-II, Editura Meridiane, Bucureşti, 1996.

Ariès, Philippe; Duby, Georges (coord.), *Istoria vieţii private*, vol. VII-VIII: „De la Revoluţia Franceză la Primul Război Mondial", Editura Meridiane, Bucureşti, 1997.

Arvinte, Vasile, *Român, românesc, România*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983.

Aurora Naiman, *Ediţii Tauchnitz în Biblioteca Academiei R.S. România. Colecţia de autori britanici şi americani*, în „Biblioteca şi cercetarea", vol. 11, Biblioteca Centrală Universitară, Cluj-Napoca, 1987.

Babeţi, Adriana; Ungureanu, Cornel (coord.), *Europa Centrală. Nevroze, dileme, utopii*, Editura Polirom, Iaşi, 1997.

Barbu, Daniel, *Scrisoare pe nisip. Timpul şi privirea în civilizaţia românească a secolului al XVIII-lea*, Editura Antet, Bucureşti, 1996.

Barbu, Daniel, *Şapte teme de politică românească*, Editura Antet, Bucureşti, 1997.

Barbu, Daniel, *Bizanţ contra Bizanţ. Explorări în cultura politică românească*, Editura Nemira, Bucureşti, 2001.

Bădărău, Gabriel; Boicu, Leonid; Nastasă, Lucian (coord.), *Istoria ca lectură a lumii*, Fundaţia Academică „A.D. Xenopol", Iaşi, 1994.

Beiu-Paladi, Luminiţa, *Romantismul italian şi literatura română a secolului al XIX-lea*, Editura Minerva, Bucureşti, 1982.

Benkő, Samu, *Permanenţă şi devenire*, Editura Kriterion, Bucureşti, 1984.

Bérenger, Jean, *Istoria Imperiului Habsburgilor. 1273-1918*, Editura Teora, Bucureşti, 2000.

Berindei, Dan, *Cultura naţională română modernă*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1986.

Berindei, Dan, *Românii şi Europa în perioadele premodernă şi modernă*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1997.

Bernath, Mathias, *Habsburgii şi începuturile formării naţiunii române*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994.

Bernea, Ernest, *Spaţiu, timp şi cauzalitate la poporul român*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

Beu, Octavian, *Răscoala lui Horia în arta epocei*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1935.

Biró, József, *Erdély művészete* [*Arta Transilvaniei*], Dovin (reprint), Budapesta, 1989.

Bîrlea, Ovidiu, *Poetică folclorică*, Editura Univers, Bucureşti, 1979.

Bled, Jean-Paul, *Franz Joseph*, Editura Trei, Bucureşti, 2002.

Bocşan, Nicolae, *Contribuţii la istoria iluminismului românesc*, Editura Facla, Timişoara, 1986.

Bocşan, Nicolae, „Revoluţie şi revoluţionar la românii din Transilvania în 1848 (martie–august)", în *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai"*, *Historia*, 1990, fasc. 1.

Bocşan, Nicolae, „Imaginea Europei în cultura iluministă a românilor bănăţeni", în *Banatica*, 12, nr. 2., 1993.

Bocşan, Nicolae; Leu, Valeriu (coord.), *Identitate şi alteritate. Studii de imagologie*, Editura Banatica, Reşiţa, 1996.

Bocşan, Nicolae; Mitu, Sorin; Nicoară, Toader (coord.), *Identitate şi alteritate. Studii de imagologie*, vol. II, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1998.

Bocşan, Nicolae; Mitu, Sorin; Nicoară, Toader (coord.), *Identitate şi alteritate 3. Studii de istorie politică şi culturală*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003.

Bocşan, Nicolae; Edroiu, Nicolae; Răduţiu, Aurel (coord.), *Cultură şi societate în epoca modernă*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990.

Bocşan, Nicolae; Duma, Mihai; Bona, Petru, *Franţa şi Banatul. 1789-1815*, Muzeul de Istorie, Reşiţa, 1994.

Bocşan, Nicolae; Edroiu, Nicolae; Maior, Liviu; Răduţiu, Aurel; Teodor, Pompiliu (coord.), *D. Prodan. Puterea modelului*, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 1995.

Bodea, Cornelia, *Lupta românilor pentru unitatea naţională. 1834-1849*, Editura Academiei, Bucureşti, 1967.

Bodea, Cornelia, *Moise Nicoară (1784-1861) şi rolul său în lupta de emancipare naţional-religioasă a românilor din Banat şi Crişana*, Tipografia Diecezană, Arad, 1943.

Bodin, Dumitru, *Siebenbürgen von Italiener gesehen*, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1943.

Boerner, Peter, „Nationale Images and their Place in Literary Research: Germany as seen by Eighteenth Century French and English Reading Audiences", în *Monatshefte*, Madison, 67, 1975, nr. 4.

Bogdan-Duică, George, *Viaţa şi ideile lui Simion Bărnuţiu*, Cultura Naţională, Buc., 1924.

Bogdan-Duică, George, *Ioan Barac*, Monitorul Oficial, Bucureşti, 1933.

Boia, Lucian, *L'exploration imaginaire de l'espace*, La Découverte, Paris, 1987.

Boia, Lucian, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

Boia, Lucian, *Jocul cu trecutul. Istoria între adevăr şi ficţiune*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.

Boia, Lucian, *Două secole de mitologie naţională*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999.

Boia, Lucian, *Pentru o istorie a imaginarului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000.

Boia, Lucian; Oroveanu, Anca; Corlan-Ioan, Simona (coord.), *Insula. Despre izolare şi limite în spaţiul imaginar*, Colegiul Noua Europă, Bucureşti, 1999.

Bolovan, Sorina Paula, *Familia în satul românesc din Transilvania. A doua jumătate a secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX*, Fundaţia Culturală Română, Cluj-Napoca, 1999.

Braudel, Fernand, *Écrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 1969.

Braudel, Fernand, *Timpul lumii*, vol. I-II, Editura Meridiane, Bucureşti, 1989.

Breazu, Ion, *Studii de literatură română şi comparată*, vol. I-II, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1970-1973.

Bringmann, Rudolf, *Geschichte Irlands. Ein Kampf um die völkische Freiheit*, Junker und Dünnhaupt, Berlin, 1939.

Bruckner, Pascal, *Tentaţia inocenţei*, Editura Nemira, Bucureşti, 2002.

Călinescu, George, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ediţie îngrijită de Alexandru Piru, Editura Minerva, Bucureşti, 1982.

Călinescu, George, *Principii de estetică*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968.

Carrier, James G. (coord.), *Occidentalism. Images of the West*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

Ceauşescu, Ilie, „Aspecte privind solidaritatea poporului român cu revoluţia americană pentru câştigarea independenţei de sub dominaţia britanică şi cu războiul de secesiune al SUA", în *Anale*, 22, 1976, nr. 3.

Ceauşescu, Ilie, *Transilvania, străvechi pământ românesc*, Editura Militară, Bucureşti, 1984.

Cernovodeanu, Paul, *Societatea feudală românească văzută de călători străini (secolele XV-XVIII)*, Editura Academiei, Bucureşti, 1973.

Cernovodeanu, Paul ; Stanciu, Ion, *Imaginea Lumii Noi în ţările române şi primele lor relaţii cu Statele Unite ale Americii până în 1859*, Editura Academiei, Bucureşti, 1977.

Cernovodeanu, Paul, „The Image of the United States of America as viewed by the Romanians in the 19th Century", în *Revue Roumaine d'Histoire*, 17, 1978, nr. 1.

Cernovodeanu, Paul, „Imaginea ţărilor române la călătorii străini din secolele XVI-XVIII", în *Revista de istorie*, 32, 1979, nr. 12.

Cernovodeanu, Paul, „George Washington's Image in the Romanian Historiography and Journalism", în *Revue Roumaine d'Histoire*, 1988, 27, nr. 3.

Cesereanu, Ruxandra, *Decembrie '89 : deconstrucţia unei revoluţii*, Editura Polirom, Iaşi, 2004.

Chartier, Roger, *Lecturi şi cititori în Franţa Vechiului Regim*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1997.

Chaunu, Pierre, *Civilizaţia Europei în Secolul Luminilor*, vol. I-II, Editura Meridiane, Bucureşti, 1986.

Chauviré, Roger, *Histoire de l'Irlande*, PUF, Paris, 1949.

Chelcea, Septimiu, „Imaginea de sine a românilor", în *Revista de psihologie*, 37, 1991, nr. 1-2.

Chelcea, Septimiu (coord.), *Semnificaţia documentelor sociale*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.

Chimet, Iordan (coord.), *Momentul Adevărului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996.

Chindriş, Ioan, *Chipuri din hronicul neamului*, Editura Albatros, Bucureşti, 1977.

Chindriş, Ioan, *Ideologia revoluţionară a lui Alexandru Papiu-Ilarian*, Editura Politică, Bucureşti, 1983.

Chindriş, Ioan, *Transilvanica*, Editura Cartimpex, Cluj-Napoca, 2003.

Chindriş, Ioan ; Neamţu, Gelu (coord.), *Procese politice antiromâneşti care au zguduit Transilvania în toamna anului 1848*, Editura Viitorul Românesc, Bucureşti, 1995.

Cipăianu, George, *Vincenţiu Babeş*, Editura Facla, Timişoara, 1980.

Ciurdariu, Ana ; Pavel, Teodor, „Cronica Revoluţiei Franceze într-un ziar contemporan din Transilvania (1789-1794)", în *Studii. Revistă de istorie*, t. 23, 1970, nr. 1.

Corlan-Ioan, Simona, *Inventarea Africii Negre. Călătorii în imaginarul european al secolului al XIX-lea*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.

Cornea, Paul, *De la Alecsandrescu la Eminescu*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1966.

Cornea, Paul, *Originile romantismului românesc*, Editura Minerva, Bucureşti, 1972.

Cornea, Paul, *Regula jocului*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1980.

Cosma, Aurel, *Prin Timişoara de altădată*, Editura Facla, Timişoara, 1977.

Coutau-Bégarie, Hervé, *Le Phénomène „Nouvelle Histoire". Stratégie et idéologie des nouveaux historiens*, Economica, Paris, 1983.

Czeke, Marianne, *Angol külpolitikai módszerek az Unió elötti ir történet tükreben*, Dunántul Egyetemi Nyomda, Pécs, 1927.

Darnton, Robert, *Marele masacru al pisicii şi alte episoade din istoria culturală a Franţei*, Editura Polirom, Iaşi, 2000.

Dávid, Gyula, *Jókai*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972.

Deér, József; Tamás, Lajos (coord.), *Magyarok és románok* [*Maghiari şi români*], vol. I-II, Athenaeum Nyomda, Budapesta, 1943-1944.

Delumeau, Jean, *Frica în Occident (secolele XIV-XVIII)*, vol. I-II, Editura Meridiane, Bucureşti, 1986.

Delureanu, Ştefan, *Mazzini e la Romania*, estratto da *Atti del XLVI Congresso di storia del Risorgimento italiano*, Istituto per la Storia del Risorgimento, Roma, 1974.

Delureanu, Ştefan, „Români alături de Garibaldi în expediţia «celor o mie»", în *Revista de istorie*, 35, 1982, nr. 10.

Delureanu, Ştefan, „Mazzini e Garibaldi tra progetto e azione nele'Europa Centro-Orientale (1859-1870)", în *Revue Roumaine d'Histoire*, 22, 1983, nr. 2.

Densuşianu, Nicolae, *Revoluţiunea lui Horia în Transilvania şi Ungaria. 1784-1785*, Tipografia Carol Göbl, Bucureşti, 1884.

Dima, Alexandru, *Principii de literatură comparată*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1969.

Djuvara, Neagu, *Între Orient şi Occident. Ţările române la începutul epocii moderne*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

Dragomir, Silviu, *Avram Iancu*, Editura Minerva, Bucureşti, 1988.

Drăgoescu, Anton (coord.), *Istoria României. Transilvania*, Editura „George Barţiu", Cluj-Napoca, 1997.

Dudaş, Florian, *Răscoala lui Horea în tradiţia poporului*, Editura Albatros, Bucureşti, 1984.

Durandin, Catherine, *Révolution à la française ou à la russe. Polonais, Roumaines et Russes au XIX^e siècle*, P.U.F, Paris, 1989.

Durkheim, Émile, *Formele elementare ale vieţii religioase*, Editura Polirom, Iaşi, 1995.

Duroselle, Jean-Baptiste, „Opinion, attitude, mentalité, mythe, idéologie: essai de clarification", în *Relations internationales*, 1, 1974, nr 2.

Duţu, Alexandru, *Cărţile de înţelepciune în cultura română*, Editura Academiei, Bucureşti, 1972.

Duţu, Alexandru, *Sinteză şi originalitate în cultura română*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1972.

Duţu, Alexandru, *Cultura română în civilizaţia europeană modernă*, Editura Minerva, Bucureşti, 1978.

Duţu, Alexandru, *Modele, imagini, privelişti. Incursiuni în cultura europeană modernă*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979.

Duţu, Alexandru, *Literatura comparată şi istoria mentalităţilor*, Editura Univers, Bucureşti, 1982.

Duţu, Alexandru, *Călătorii, imagini, constante*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1985.

Duţu, Alexandru, *Dimensiunea umană a istoriei. Direcţii în istoria mentalităţilor*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1986.

Dvoichenko-Markov, Demetrius, „A Rumanian Priest in Colonial America", în *The American Slavic and East-European Review*, XIV, 1955, nr. 2.

Edroiu, Nicolae, *Răsunetul european al răscoalei lui Horea (1784-1785)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976.

Edroiu, Nicolae; Teodor, Pompiliu (coord.), *Răscoala lui Horea (1784). Studii şi interpretări istorice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984.

Edroiu, Nicolae; Răduţiu, Aurel; Teodor, Pompiliu (coord.), *Civilizaţie medievală şi modernă românească. Studii istorice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1985.

Egyed, Ákos, *Erdély 1848-1849* [*Transilvania 1848-1849*], Pallas–Akadémiai Könyvkiadó, Csíkszereda, 1998.

Eliade, Mircea, *Sacrul şi profanul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995

Etiemble, René, *Comparaison n'est pas raison. La crise de la littérature comparée*, Gallimard, Paris, 1963.

*** *Faire de l'histoire*, sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora, vol. I, Gallimard, Paris, 1974.

Febvre, Lucien, *Combats pour l'histoire*, Armand Colin, Paris, 1965.

Fischer, Manfred S., „Komparatistische Imagologie", în *Zeitschrift für Sozialpsychologie*, 1979, nr. 1.

Fischer, Manfred S., *Nationale Images als Gegenstand Vergleichender Literaturgeschichte. Untersuchungen zur Entstehung der komparatistischen Imagologie*, Bouvier, Bonn, 1981.

Florin Constantiniu, „Aspecte ale mentalului colectiv sătesc", în *Studii şi materiale de istorie medie*, VII, 1974.

Fochi, Adrian, *Estetica oralităţii*, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.

Foran, John (coord.), *Teoretizarea revoluţiilor*, Editura Polirom, Iaşi, 2004.

Foucault, Michel, *Cuvintele şi lucrurile*, Editura Univers, Bucureşti, 1996.

Foucault, Michel, *Naşterea clinicii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1998.

Francastel, Pierre, *Realitatea figurativă*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1972.

Frâncu, Teofil; Candrea, George, *Românii din Munţii Apuseni*, Tipografia Modernă, Bucureşti, 1888.

Furet, François, *L'Atelier de l'histoire*, Flammarion, Paris, 1982.

Furet, François, *Reflecţii asupra Revoluţiei Franceze*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.

Gadamer, Hans-Georg, *Elogiul teoriei. Moştenirea Europei*, Editura Polirom, Iaşi, 1999.
Gellner, Ernest, *Naţiuni şi naţionalism*, Editura Antet, Bucureşti, 1997.
Gellner, Ernest, *Naţionalismul*, Editura Librom Antet, Bucureşti, 2001.
Georgescu, Ioan, „Les prisonniers français dans les camps du sud-est de l'Europe au temps des guerres de l'Autriche avec la France", în *Revue Roumaine d'Histoire*, XV, 1976, nr. 3.
Georgescu, Vlad, *Ideile politice şi Iluminismul în Principatele Române. 1750-1831*, Editura Academiei, Bucureşti, 1972.
Ghenadie, Ilie, „Colonizările în Banat în secolele XVIII-XIX", în *Analele Banatului*, III, 1930.
Ghinoiu, Ion, *Vârstele timpului*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1988.
Ghitta, Ovidiu, *Naşterea unei biserici. Biserica greco-catolică din Sătmar în primul ei secol de existenţă (1667-1761)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001.
Giddens, Anthony, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, vol. II: „The Nation-State and Violence", Polity Press, Cambridge, 1985.
Ginzburg, Carlo, *Brânza şi viermii. Universul unui morar din secolul al XVI-lea*, Editura Nemira, Bucureşti, 1997.
Girardet, Raoul, *Naţionalism şi naţiune*, Editura Institutul European, Iaşi, 2003.
Goldsworthy, Vesna, *Inventarea Ruritaniei. Imperialismul imaginaţiei*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2002.
Göllner, Carl, *Regimentele grănicereşti din Transilvania. 1764-1851*, Editura Militară, Bucureşti, 1973.
Gorun, Gheorghe, *Reformismul austriac şi violenţele sociale din Europa centrală. 1750-1800*, Editura Muzeului Ţării Crişurilor, Oradea, 1998.
Grancea, Mihaela, *Călători străini prin Principatele Dunărene, Transilvania şi Banat (1683-1789). Identitate şi alteritate*, Editura Universităţii „Lucian Blaga", Sibiu, 2002.
Green, Alice Stopford, *Irish Nationality*, Holt, Williams and Norgate, New York-London, 1922.
Guyard, Marius-François, *La littérature comparée*, PUF, Paris, 1965.
Gyémánt, Ladislau, *Mişcarea naţională a românilor din Transilvania între anii 1790 şi 1848*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.
Gyémánt, Ladislau, „Ecouri ale Revoluţiei Franceze în Transilvania", în *Crisia*, XVIII, 1988.
Hajós, József, *Timotei Cipariu şi filosofia*, Editura Academiei, Bucureşti, 1987.
Hartog, François, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, Paris, 1980.
Heinen, Armin, „Auf den Schwingen Draculas nach Europa? Die öffentliche Debatte um neue Schulbücher als Indikator der Transformationskrise der rumänischen Geschichtskultur", în *Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas* (hrsg. von Andreas Helmedach, Wolfgang Höpken, Hans-Christian Maner), 2, 2000.
Heitmann, Klaus, *Imaginea românilor în spaţiul lingvistic german. 1775-1918. Un studiu imagologic*, Editura Univers, Bucureşti, 1995.

Hermet, Guy, *Istoria naţiunilor şi a naţionalismului în Europa*, Editura Institutul European, Iaşi, 1997.

Hitchins, Keith, *Conştiinţă naţională şi acţiune politică la românii din Transilvania*, ediţie îngrijită de Pompiliu Teodor, vol. I (1700-1868), Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1987.

Hobsbawm, Eric J. ; Ranger, Terence (coord.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Hobsbawm, Eric J., *Naţiuni şi naţionalism din 1780 până în prezent. Program, mit, realitate*, Editura Arc, Chişinău, 1997.

Hodoş, Enea, *Simion Balint. Viaţa şi luptele lui în Munţii Apuseni ai Ardealului la 1848-49*, Tipografia Carol Göbl, Bucureşti, 1913.

Honour, Hugh, *The New Golden Land. European Images of America from the Discoveries to the Present Time*, Pantheon Books, New York, 1975.

Huntington, Samuel P., *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, Editura Antet, Bucureşti, 1998.

Husar, Alexandru, *Ideea europeană sau Noi şi Europa*, Editura Institutul European, Iaşi, 1993.

Iacob, Luminiţa, „Etnoimaginea – obiect de studiu interdisciplinar", în *Revista de psihologie*, 1987, nr. 2.

Iacob, Luminiţa, *Modernizare – europenism*, vol. II : „Percepţie, trăire, identitate etnică", Editura Universităţii "Al. I. Cuza", Iaşi, 1995.

Ionescu, Adrian-Silvan, *Artă şi document. Arta documentaristă în România secolului al XIX-lea*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1990.

Iordachi, Constantin ; Trencsényi, Balázs, „A megújulás esélyei : a román történetírás tíz éve (1989-1999)", în *Replika. Társadalomtudományi Folyóirat*, 2000, nr. 41-42.

Iorga, Nicolae, *Istoria literaturii româneşti în veacul al XIX-lea*, vol. I-III, Tipografia Minerva, Bucureşti–Vălenii-de-Munte, 1909.

Iorga, Nicolae, *Istoria presei româneşti de la primele începuturi până la 1916*, Tipografia Adevărul, Bucureşti, 1922.

Iorga, Nicolae, *Românii în străinătate de-a lungul timpurilor*, Tipografia „Datina Românească", Vălenii-de-Munte, 1935.

Iorga, Nicolae, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, vol. I-II, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1969.

Iorga, Nicolae, *Istoria românilor prin călători*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1981.

Iosifescu, Silvian, *Literatura de frontieră*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1971.

Isopescu, Claudio, *Il viaggiatore transilvano Ion Codru Drăguşanu e l'Italia*, Anonima Romana Editoriale, Roma, 1930.

*** *Istoria învăţământului din România* (coord. Ştefan Pascu), vol. I, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1983.

*** *Istoria românilor*, vol. I, Editura Academiei, Bucureşti, 2001.

*** *Istoriografia literară românească. 1944-1984*, Editura Minerva, Bucureşti, 1984.

Jancsó, Elemér, *Studii literare*, Editura Kriterion, Bucureşti, 1983.

Kann, Robert A., *Das Nationalitätenproblem der Habsburgermonarchie*, vol. I-II, H. Böhlaus, Graz-Köln, 1964.

Kaplan, Robert D., *La răsărit, spre Tartaria. Călătorii în Balcani, Orientul Mijlociu şi Caucaz*, Editura Polirom, Iaşi, 2002.

Karnoouh, Claude, *Românii. Tipologie şi mentalităţi*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

Kelvin, Peter, *The Bases of Social Behaviour*, Holt, Reinehart and Winston, New York, 1969.

Klima, Helmuth, *Guvernatorii Transilvaniei*, Tipografia „Cartea Românească din Cluj", Sibiu, 1943.

Kókay, György (coord.), *A magyar sajtó története* [*Istoria presei maghiare*], vol. I: 1705-1848, Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1979.

Köllő, Károly, *Confluenţe literare*, Editura Kriterion, Bucureşti, 1993.

Köpeczi, Béla (coord.), *Erdély története három kötetben* [*Istoria Transilvaniei în trei volume*], vol. I-III, Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1986.

Köpeczi, Béla (coord.), *Erdély rövid története* [*Scurtă istorie a Transilvaniei*], Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1989.

Köpeczi, Béla, *Nemzetképkutatás és a XIX. századi román irodalom magyarságképe* [*Cercetare de imagine a naţiunii şi imaginea maghiarilor în literatura română din secolul al XIX-lea*], Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1995.

Kultermann, Udo, *Istoria istoriei artei*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1977.

Kürti, László, *The Remote Borderland. Transylvania in the Hungarian Imagination*, State University of New York Press, Albany, 2001.

Kutschera, Rolf, *Guvernatorii Transilvaniei. 1691-1774*, Tipografia „Cartea Românească din Cluj", Sibiu, 1943.

Lăncrănjan, Ion, *Cuvânt despre Transilvania*, Editura Sport-Turism, Bucureşti, 1982.

Lascu, Gheorghe, *Imaginea Franţei la românii din Transilvania până în anul 1918*, Editura Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2000.

Lascu, Viorica, „Din legăturile lui August Treboniu Laurian cu Italia", în *Apulum*, XIX, 1981.

Lăzărescu, Dan Amedeo, *Imaginea României prin călători*, vol. I-II, Editura Sport-Turism, Bucureşti, 1985–1986.

Le Bon, Gustave, *Psihologia mulţimilor*, Editura Anima, Bucureşti, 1990.

Le Goff, Jacques, *Civilizaţia Occidentului medieval*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970.

Le Goff, Jacques, *Pentru un alt Ev Mediu*, vol. II, Editura Meridiane, Bucureşti, 1986.

Le Goff, Jacques, *Imaginarul medieval*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1991.

Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Le territoire de l'historien*, Gallimard, Paris, 1977.

Lebrun, François, *L'Europe et le monde. XVI^e^, XVII^e^, XVIII^e^ siècle*, Armand Colin, Paris, 1990.

Leclerc, Gérard, *Mondializarea culturală. Civilizaţiile puse la încercare*, Editura Ştiinţa, Chişinău, 2003.

Lékai, Lajos, *A magyar történetírás 1790-1830* (*Scrisul istoric maghiar 1790-1830*), A Ciszterci Rend Kiadása, Budapesta, 1942.

Lemny, Ştefan, *Sensibilitate şi istorie în secolul XVIII românesc*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1990.

Lendvai, Paul, *Ungurii. Timp de un mileniu învingători în înfrângeri*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2001.

Lévi-Strauss, Claude, *Gândirea sălbatică*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970.

Linton, Ralph, *Fundamentul cultural al personalităţii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968.

*** *Littérature roumaine. Littératures occidentales. Rencontres*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982.

Lloyd, Geoffrey E.R., *Pour en finir avec les mentalités*, La Découverte, Paris, 1993.

Lovinescu, Eugen, *Istoria literaturii române contemporane*, vol. I-II, Editura Minerva, Bucureşti, 1981.

Lowenthal, David, *Trecutul este o ţară străină*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2002.

Lupaş, Ioan, *Avram Iancu*, Tipografia Ardealul, Cluj-Napoca, 1924.

Lupaş, Ioan, „O prietenă a lui Avram Iancu", în *Adevărul literar şi artistic*, 1923, nr. 123.

Magyari, Andrei, „Ecouri sociale ale Revoluţiei Franceze în Transilvania", în *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai". Historia*, XXV, 1980, fasc. 1.

Magyari-Vincze, Enikő, *Antropologia politicii identitare naţionaliste*, Editura EFES, Cluj-Napoca, 1997.

Maior, Liviu, „Românii din Transilvania şi democraţia americană în veacul al XIX-lea", în *Steaua*, 1976, 26, nr. 9.

Maior, Liviu, *1848-1849. Români şi unguri în revoluţie*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1998.

Maior, Liviu, *Românii în armata habsburgică. Soldaţi şi ofiţeri uitaţi*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2004.

Makkai, László, *Magyar-román közös múlt* [*Trecut comun maghiaro-român*], ed. a II-a, Héttorony Kőnyvkiadó, Budapesta, 1989.

Marcu, Alexandru, *Romanticii italieni şi românii*, Cultura Naţională, Bucureşti, 1924.

Marcu, Alexandru, *Conspiratori şi conspiraţii în epoca renaşterii politice a României. 1848-1877*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1930.

Marcu, Alexandru, *Simion Bărnuţiu, Alexandru Papiu-Ilarian şi Iosif Hodoş la studii în Italia*, Monitorul Oficial, Bucureşti, 1935.

Marcu, Alexandru, *Il rinascimento romeno e l'Italia in cerca della latinità dei Romeni*, Asociaţia „Amicizia Italo-Romena", Bucureşti, 1940.

Marcu, Alexandru, *Momente de artă şi cultură italiană în România*, Editura Fundaţiunii „Oliviero Varzi", Timişoara, 1943.

Marica, George Em. *et al.*, *Ideologia generaţiei române de la 1848 din Transilvania*, Editura Politică, Bucureşti, 1968.

Marica, George Em., „Conscience civique et conscience littéraire en Transylvanie", în *Cahiers roumains d'études littéraires*, 1976, nr. 2.

Marica, George Em., *Studii de istoria şi sociologia culturii române ardelene din secolul al XIX-lea*, vol. I-III, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977.

Marino, Adrian, „«Luminile» româneşti şi descoperirea Europei", în *Revista de istorie şi teorie literară*, 28, 1979, nr. 1.

Marino, Adrian, *Etiemble ou le comparatisme militant*, Gallimard, Paris, 1982.

Marino, Adrian, *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale*, Editura Polirom, Iaşi, 1995.

Márki, Sándor, *Horváth Mihály (1809-1878)*, Magyar Történelmi Társulat, Budapesta, 1917.

Martin, Mircea, *G. Călinescu şi „complexele" literaturii române*, Editura Albatros, Bucureşti, 1981.

Mazilu, Dan Horia, *Noi despre Ceilalţi. Fals tratat de imagologie*, Editura Polirom, Iaşi, 1999.

*** *Memorandul. 1892-1894. Ideologie şi acţiune politică românească*, Editura Progresul Românesc, Bucureşti, 1992.

Metea, Octavian, *Patriotul Badea Cârţan*, Editura Militară, Bucureşti, 1972.

Metea, Octavian, „Un épisode de la lutte pour l'unité politique du peuple roumain", în *Revue Roumaine d'Histoire*, XI, 1972, nr. 4.

Meyer, Jean, *L'Europe des Lumières*, Éditions Horvath, Le Coteau, 1989.

Micu, Em., „Activitatea revoluţionară a lui Alexandru Bujor desfăşurată în Italia pentru înfăptuirea statului naţional unitar român (1848-1873)", în *Cumidava*, II, 1969.

Miskolczy, Ambrus, *A legendák varázsa. Jules Michelet kelet-európai mítoszai és a magyar-román párbeszéd a 19. század derekán* [*Vraja legendelor. Miturile est-europene ale lui Jules Michelet şi dialogul maghiaro-român la mijlocul secolului al XIX-lea*], Universitas Kiadó, Budapesta, 2000.

Mitu, Melinda, *Problema românească reflectată în cultura maghiară din prima jumătate a secolului al XIX-lea*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000.

Mitu, Melinda; Mitu, Sorin, *Românii văzuţi de maghiari. Imagini şi clişee culturale din secolul al XIX-lea*, Editura Fundaţiei pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 1998.

Mitu, Sorin; Gogâltan, Florin (coord.), *Studii de istorie a Transilvaniei. Specific regional şi deschidere europeană*, Asociaţia Istoricilor din Transilvania şi Banat, Cluj-Napoca, 1994.

Mitu, Sorin; Gogâltan, Florin (coord.), *Viaţă privată, mentalităţi colective şi imaginar social în Transilvania*, Asociaţia Istoricilor din Transilvania şi Banat, Oradea–Cluj-Napoca, 1995-1996.

Mitu, Sorin; Gogâltan, Florin (coord.), *Interethnische- und Zivilisationsbeziehungen im siebenbürgischen Raum. Historische Studien*, Verein der Historiker aus Siebenbürgen und dem Banat, Cluj-Napoca, 1996.

Mitu, Sorin, *Geneza identităţii naţionale la românii ardeleni*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

Mitu, Sorin, „Illusions and Facts About Transylvania", în *The Hungarian Quarterly*, 39, 1998, nr. 152.

Molnár, Gusztáv, *Az erdélyi kérdés* [*Problema transilvană*], în *Magyar Kisebbség*, 1997, nr. 3-4.

Moscovici, Serge (coord.), *Psychologie sociale*, P.U.F., Paris, 1990.

Mungiu-Pippidi, Alina, *Transilvania subiectivă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999.

Munteanu, Romul (coord.), *La culture roumaine à l'époque des Lumières*, vol. I-II, Editura Univers, Bucureşti, 1985.

Murgescu, Bogdan, *A fi istoric în anul 2000*, Editura ALL, Bucureşti, 2000.

Muţiu, Maria, „La participation des régiments des gardes-frontières roumains de Transylvanie et de Banat aux campagnes contre Napoleon", în *Revue Roumaine d'Histoire*, IX, 1970, nr. 2.

Nastasă, Lucian, *Generaţie şi schimbare în istoriografia română (sfârşitul secolului XIX şi începutul secolului XX)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1999.

Nastasă, Lucian (coord.), *Studii istorice româno-ungare*, Fundaţia Academică „A.D. Xenopol", Iaşi, 1999.

*** *Naţiunea română. Geneză, afirmare, orizont contemporan*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984.

Neamţu, Gelu, „Aspecte comportamentale în primăvara revoluţiei de la 1848 din Transilvania", în *Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie „A.D. Xenopol"*, XXV, 1988, nr. 1.

Neamţu, Gelu, *Revoluţia românilor din Transilvania 1848-1849*, Editura Carpatica, Cluj-Napoca, 1996.

Netea, Vasile, *George Barţiu. Viaţa şi activitatea sa*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966.

Neumann, Victor, *Convergenţe spirituale*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1986.

Neumann, Victor, *Tentaţia lui Homo Europaeus. Geneza spiritului modern în Europa centrală şi de sud-est*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991.

Nicoară, Simona, *Istorie şi imaginar. Eseuri de antropologie istorică*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000.

Nicoară, Simona ; Nicoară Toader, *Mentalităţi colective şi imaginar social. Istoria şi noile paradigme ale cunoaşterii*, Presa Universitară Clujeană-Mesagerul, Cluj-Napoca, 1996.

Nicoară, Toader, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală şi mentalităţi colective*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1997.

Oişteanu, Andrei, *Imaginea evreului în cultura română*, ed. a II-a, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004.

Pageaux, Daniel-Henri, „Une perspective d'études en littérature comparée : l'imagerie culturelle", în *Synthesis*, VIII, 1981.

Pamlényi, Ervin, *Horváth Mihály*, Művelt Nép, Budapesta, 1954.

Panaitescu, Petre P., *Călători poloni în ţările române*, Cultura Naţională, Bucureşti, 1930.

Panofsky, Erwin, *Ideea. Contribuţii la istoria teoriei artei*, Editura Univers, Bucureşti, 1975.

Pantazi, Radu, *Simion Bărnuţiu*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1967.

Papadima, Ovidiu, *Ipostaze ale iluminismului românesc*, Editura Minerva, Bucureşti, 1975.

Papahagi, Pericle, *Numiri etnice la aromâni*, Cultura Naţională, Bucureşti, 1925.

Papahagi, Tache, „Cercetări în Munţii Apuseni", în *Grai şi suflet*, II, 1925.

Pascu, Ştefan, *Avram Iancu. Viaţa şi faptele unui erou şi martir*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1972.

Pascu, Ştefan, *Voievodatul Transilvaniei*, vol. I, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972.

Pascu, Ştefan, *Ce este Transilvania ?* , Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1983.

Pascu, Ştefan, *Revoluţia populară de sub conducerea lui Horea*, Editura Militară, Bucureşti, 1984.

Pascu, Ştefan; Ştefănescu, Ştefan (coord.), *The Dangerous Game of Falsifying History*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987.

Patapievici, Horia-Roman, *Politice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

Pavel, Teodor; Magyari, Andrei, „L'image de la Révolution française dans la presse transylvaine de l'époque", în *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai". Historia*, XXXIV, 1989, fasc. 1.

Păcurariu, Francisc, *Românii şi maghiarii de-a lungul veacurilor*, Editura Minerva, Bucureşti, 1988.

Pânzaru, Ioan, *Cercetare de estetică a oralităţii*, Editura Univers, Bucureşti, 1989.

Pecican, Ovidiu, *Troia, Veneţia, Roma. Studii de istoria civilizaţiei europene*, Editura EFES, Cluj-Napoca, 1998.

Pervain, Iosif, *Studii de literatură română*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1971.

Petcu, Dionisie, *Conceptul de etnic*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980.

Pichois, Claude; Rousseau, André-Marie, *La littérature comparée*, Armand Colin, Paris, 1967.

Pippidi, Andrei, *Hommes et idées du Sud-Est européen à l'aube de l'âge moderne*, Editura Academiei-C.N.R.S., Paris-Bucureşti, 1980.

Pommier Vincelli, Daniel, „Nuovi scenari geopolitici per l'Ungheria e la Romania", în *Rivista di Studi Ungheresi*, I, 2002.

Pop, Ioan, *Istoria regimentului II românesc de graniţă de la Năsăud (1762-1851)*, Editura Ardealul, Târgu-Mureş, 1999.

Pop, Ioan-Aurel, *Naţiunea română medievală. Solidarităţi etnice româneşti în secolele XIII-XVI*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1998.

Pop, Mihai, „Caracterul istoric al epicii populare", în *Revista de etnografie şi folclor*, IX, 1964, nr. 1.

Popa, Marian, *Călătoriile epocii romantice*, Editura Univers, Bucureşti, 1972.

Popa, Mircea, „Ipostaze ale iluminismului românesc", în *Echinox*, 1976, nr. 9-10.

Popa, Mircea; Taşcu, Valentin, *Istoria presei literare româneşti din Transilvania de la începuturi până în 1918*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980.

Popa, Mircea, „Imagini şi aspecte americane în mentalul românesc de până la primul război mondial", în *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai". Historia*, 31, 1986, fasc. 2.

Popa, Septimiu, „O gazetă poporală românească în anul 1848", în *Societatea de mâine* (Cluj), 1928, nr. 4.

Popescu Teiuşan, Ilie; Netea, Vasile, *August Treboniu Laurian*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1970.

Popescu-Boteni, Stelian, *Relaţii între România şi SUA până în 1914*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980.

Prodan, David, *Răscoala lui Horia în comitatele Cluj şi Turda*, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1938.

Prodan, David, *Iobăgia în Transilvania în secolul al XVI-lea*, vol. I-III, Editura Academiei, Bucureşti, 1967-1968.

Prodan, David, *Răscoala lui Horea*, vol. I-II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984.

Prodan, David, *Iobăgia în Transilvania în secolul al XVII-lea*, vol. I-II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986-1987.

Prodan, David, *Problema iobăgiei în Transilvania. 1700-1848*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

Prodan, David, *Transilvania şi iar Transilvania*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1992.

Propp, Vladimir I., *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, Editura Univers, Bucureşti, 1973.

Radosav, Doru, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII-XX)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997.

Radosav, Doru, *Arătarea Împăratului. Intrările imperiale în Transilvania şi Banat (sec. XVIII-XIX). Discurs şi reprezentare*, Presa Universitară Clujeană-Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002.

Radu, Andrei, *Cultura franceză la românii din Transilvania până la Unire*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982.

Radu, Ioan, „Teorie şi metodă în etnopsihologie", în *Revista de psihologie*, 36, 1990, nr. 1.

Rajka, László, „Jókai román tárgyú novellái" [„Nuvelele cu subiect românesc ale lui Jókai"], în *Erdélyi Múzeum*, 1935, nr. 4-6.

*** *Rapports*, vol. I, Actes du XVI[e] Congrès des Sciences Historiques, Stuttgart, 1985.

Réau, Louis, *L'Europe française au siècle des Lumières*, Albin Michel, Paris, 1951.

Reboul, Pierre, *Le mythe anglais dans la littérature française sous la Restauration*, Bibliothèque Universitaire, Lille, 1962.

Ricœur, Paul, *Memoria, istoria, uitarea*, Editura Amarcord, Timişoara, 2001.

Roşianu, Nicolae, *Eseuri despre folclor*, Editura Univers, Bucureşti, 1981.

Roth, Harald, *Kleine Geschichte Siebenbürgens*, Böhlau Verlag, Köln, 1996.

Sabău, Ioan, „Din viaţa generalului Pavel Papp. Date noi privitoare la istoria relaţiilor româno-italiene în epoca Risorgimentului", în *Studii. Revistă de istorie şi filozofie*, XIV, 1961, nr. 1.

Said, Edward W., *Representations of the Intellectual*, Vintage, Londra, 1994.

Said, Edward W., *Orientalism. Concepţiile occidentale despre Orient*, Editura Amarcord, Timişoara, 2001.

Samaran, Charles, (coord.), *L'Histoire et se méthodes*, Gallimard, Paris, 1961.

Scarlat, Mircea, *Istoria poeziei româneşti*, vol. I, Editura Minerva, Bucureşti, 1982.

Simionescu, Paul, *Etnoistoria. Convergenţă interdisciplinară*, Editura Academiei, Bucureşti, 1983.

Simpson, George Eaton; Yinger, John Milton, *Racial and Cultural Minorities*, Plenum Press, New York-Londra, 1985.

Smith, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford, 1995.

Smith, Anthony D., *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, University Press of New England, Hanover, 2000.

Smith, Anthony D., *Naţionalism şi Modernism. Un studiu critic al teoriilor recente cu privire la naţiune şi naţionalism*, Editura Epigraf, Chişinău, 2002.

Sőtér, István, *Nemzet és haladás* [*Naţiune şi propăşire*], Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1963.

Spira, György, *A nemzetiségi kérdés a negyvennyolcas forradalom Magyarországán* [*Problema naţională în Ungaria revoluţiei de la 1848*], Kossuth Könyvkiadó, Budapesta, 1980.

Spira, György, *The Nationality Issue in the Hungary of 1848-1849*, Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1992.

Stan, Apostol, *Revoluţia română de la 1848*, Editura Politică, Bucureşti, 1987.

*** *Stat. Societate. Naţiune. Interpretări istorice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982.

Steinert, Marlis G., „L'evolution des images nationales en Allemagne pendant la deuxième guerre mondiale", în *Relations internationales*, 1, 1974, nr. 2.

Sundhausen, Holm, *Der Einfluss der Herderschen Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie*, R. Oldenbourg, München, 1973.

Ştefănescu, Barbu, *Tehnică agricolă şi ritm de muncă în gospodăria ţărănească din Crişana (secolul al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea)*, Fundaţia Culturală „Cele Trei Crişuri", Oradea, 1995.

Ştefănescu, Barbu, *Sociabilitate rurală, violenţă şi ritual. Cartea în practicile oblative de răscumpărare a păcii comunitare, Transilvania, sec. XVII-XIX*, Editura Universităţii din Oradea, Oradea, 2004.

Tajfel, Henri, *Human Groups and Social Categories*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Tamborra, Angelo, *Cavour e i Balcani*, ILTE, Torino, 1958.

Taylor, A.J.P., *Monarhia Habsburgică.1809-1918*, Editura ALLFA, Bucureşti, 2000.

Teodor, Pompiliu; Neamţu, Gelu, „Din istoria presei revoluţionare româneşti: «Învăţătorul poporului» (1848)", în *Studii. Revistă de Istorie*, 1968, nr. 3.

Teodor, Pompiliu, *Avram Iancu în memorialistică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972.

Teodor, Pompiliu (coord.), *Enlightenment and Romanian Society*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980.

Teodor, Pompiliu, *Interferenţe iluministe europene*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984.

Teodor, Pompiliu, *Istorici români şi probleme istorice*, Fundaţia Culturală „Cele Trei Crişuri", Oradea, 1993.

Theodorescu, Răzvan, *Civilizaţia românilor între medieval şi modern*, vol. I-II, Editura Meridiane, Bucureşti, 1987.

Thiesse, Anne-Marie, *Crearea identităţilor naţionale în Europa. Secolele XVIII-XX*, Editura Polirom, Iaşi, 2000.

Tilly, Charles, *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990*, Blackwell, Oxford, 1990.

Tilly, Charles, *Revoluţiile europene (1492-1992)*, Editura Polirom, Iaşi, 2002.

Tocqueville, Alexis de, *Vechiul Regim şi Revoluţia*, Editura Nemira, Bucureşti, 2000.

Todorova, Maria, *Balcanii şi balcanismul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000.

Trebici, Vladimir; Ghinoiu, Ion, *Demografie şi etnografie*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.

Trenard, Louis, „Les répresentations collectives des peuples", în *Bulletin de la Section d'Histoire Moderne et Contemporaines*, IV, 1962.

Trencsényi, Balázs *et alii* (coord.), *Nation-Building and Contested Identities. Romanian & Hungarian Case Studies*, Regio Books-Polirom, Budapesta-Iaşi, 2001.

Turda, Marius, „Aurel C. Popovici and the Symbolic Geography of the Romanians of Transylvania in the Late Habsburg Empire (1890-1906)", în *Revue Roumaine d'Histoire*, XXXVI, 1997, nr. 1-2.

Turda, Marius (coord.), *The Garden and the Workshop : Disseminating Cultural History in East-Central Europe*, Central European University, Budapesta, 1999.

Ţighiliu, Iolanda, *Societate şi mentalitate în Ţara Românească şi Moldova. Secolele XV-XVII*, Editura Paideia, Bucureşti, 1997.

Ţintă, Aurel, *Colonizările habsburgice în Banat (1716-1740)*, Editura Facla, Timişoara, 1972.

Ungureanu, Mihai-Răzvan, „Graniţele morale ale Europei. Despre morala cuplului în societatea românească la începutul secolului XIX", în *Secolul 20*, 1996, nr. 7-9.

Vaida, Aurel, *Revoluţia de la 1848-1849 în nordul Transilvaniei*, Editura Academiei, Bucureşti, 1998.

Várkonyi, Ágnes R., *A pozitivista történelemszemlélet a magyar történetírásban* [*Concepţia istorică pozitivistă în istoriografia maghiară*], vol. I-II, Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1973.

Vărzaru, Simona, *Prin ţările române. Călători străini din secolul al XIX-lea*, Editura Sport-Turism, Bucureşti, 1984.

Verdery, Katherine, *Compromis şi rezistenţă. Cultura română sub Ceauşescu*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

Veress, Andrei, *Pictorul Barabás şi românii*, Cultura Naţională, Bucureşti, 1930.

Veyne, Paul, *Cum se scrie istoria*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1999.

Vigevano, Attilio, *La legione ungherese in Italia*, Libreria dello Stato, Roma, 1924.

Vita, Zsigmond, *Jókai Erdélyben* [*Jókai în Ardeal*], Editura Kriterion, Bucureşti, 1975.

Vovelle, Michel, „Les deux Italies dans l'imaginaire français de la fin du XVIII^{e} siècle", în *Mélanges de l'École Française de Rome – Temps Modernes*, 96, 1984, nr. 2.

Wandycz, Piotr S., *Preţul libertăţii. O istorie a Europei Central-Răsăritene din Evul Mediu până în prezent*, Editura ALL, Bucureşti, 1998.

Weber, Eugen, *Peasants into Frenchmen : The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford University Press, Stanford, 1976.

Weill, Georges, *L'éveil des nationalités et le mouvement libéral*, Félix Alcan, Paris, 1930.

Weill, Georges, *Le journal. Origines, évolution et rôle de la presse périodique*, La Renaissance du Livre, Paris, 1934.

White, Hayden, *Metahistory*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1973.

Wolf, Iosif, „Herderianismul – componentă a ideologiei generaţiei române de la 1848 din Transilvania", în *Marisia*, VIII, 1978.

Wolff, Larry, *Inventarea Europei de Est. Harta civilizaţiei în Epoca Luminilor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000.

Zaciu, Mircea, *Ca o imensă scenă, Transilvania...*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1996.

Zane, Gheorghe, *Nicolae Bălcescu. Opera. Omul. Epoca*, ediţia a II-a, Editura Eminescu, Bucureşti, 1977.

Zane, Gheorghe, *Studii*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1980.

Zöllner, Erich, *Istoria Austriei*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1997.

Zub, Alexandru, *Cunoaştere de sine şi integrare*, Editura Junimea, Iaşi, 1986.

Zub, Alexandru (coord.), *La Revolution français et les Roumains*, Universitatea „Al.I. Cuza", Iaşi, 1989.

Zub, Alexandru, „Europenism şi francofilie", în *Dacia literară*, IV (serie nouă), 1993, nr. 4 (11).

Zub, Alexandru (coord.), *Identitate/alteritate în spaţiul cultural românesc*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 1996.

Zub, Alexandru; Antohi, Sorin, *Oglinzi retrovizoare. Istorie, memorie şi morală în România*, Editura Polirom, Iaşi, 2002.

Index nominum

A

Ács, Károly 291
Alecsandri, Vasile 241, 291
Anghel, Atanasie 187
Anjou, Carol Robert de 241
Anonymus 93-94, 238, 241, 272
Asachi, Gheorghe 219, 427
Aurelian 272

B

Balint, Simion 349, 353, 356-357, 366
Barabás, Miklós 290, 303, 306
Barac, Ioan 182-183, 221
Barbu, Daniel 33, 89, 173-174, 297
Barbu, Dimitrie 14
Barbu, Traian 16
Barbu, Valer 14
Bariţ, George 104, 121, 132, 135, 138, 149, 151, 156, 158, 161, 188-189, 191-192, 194, 205, 209-210, 217, 219, 220-221, 241, 264, 266, 269, 275, 281, 315, 321, 350-351, 359, 362, 380, 383-384, 392-393, 395-399, 401, 403-405, 409-410, 414-422, 426-428, 432
Báthory, Ştefan 103
Batthyány, Lajos (conte) 143, 146
Bălăşescu, Nicolae 277
Bălcescu, Nicolae 162-163, 235, 239, 317, 370, 384-385, 394, 415
Bărnuţiu, Simion 36, 123, 153, 187, 189-190, 232, 238, 277, 348-349, 353-354, 356-359, 363, 365-366, 372, 379-380, 384-385, 432
Bem, Jósef (general) 151, 274, 279
Blaga, Lucian 13, 54, 126, 128
Bojincă, Damaschin 208, 220, 233-234, 271
Bonfini 272
Braniţte, Valeriu 154
Brassai, Sámuel 282
Brătianu, Dimitrie 370, 377
Brătianu, Gheorghe 36
Brissot, J.-P. 247, 253
Bruckner, Pascal 35
Buda 208, 232, 333
Budai-Deleanu, Ion 210
Bujor, Alexandru 373, 386
Burebista 91, 128
Burke, Edmund 390, 417

C

Canini, M.A. 362
Cantemir, Dimitrie 126, 273, 324
Carlyle, Thomas 392, 419
Carol al VI-lea 175, 177
Cassius Dio 270, 272
Cattaneo, Carlo 362
Cavour, Camillo 369-370, 374, 384
Cârţan, Gheorghe 90, 381
Cipariu, Timotei 122-123, 132, 134, 156-157, 159-160, 162, 187, 190, 192, 219, 275, 321, 348, 349-356, 358, 363-364, 369, 372, 378-379, 397, 415, 432
Codru Drăguşanu, Ion 54, 348, 350, 353-358, 363-365, 369, 372
Constantin (Porfirogenetul) 272
Cornea, Oprea (zis Barbu) 10-11, 14

Cornea, Paul 52, 54, 219
Cornea, Toma 11
Costin, Miron 322
Costin, Toma 178
Coşbuc, George 13, 91, 221, 411
Crainic, Simion 358
Crowe, Russell 101
Czakó, Zsigmond 282

D

Dálnoki, Incze József 309-311, 313-317
Dămian, Samuilă 423
Decebal 92, 287
Densuşianu, Nicolae 246-247
Doctorovici, Maria 210
Doda, Traian 372, 381
Dragoş 92
Dragoş, Ioan (deputat) 279
Duby, Georges 47, 72, 194, 207
Dunca, Nicolae 373

E

Egyed, Ákos 236, 309
Eliade, Mircea 54, 164, 166
Eliade, Pompiliu 126
Engels, Friedrich 388, 391-392, 414-422
Eutropius 270, 272

F

Farkas, Háni 213-217
Faur, Ioan 349, 351, 357, 379-380
Febvre, Lucien 72
Ferdinand I 145-147, 276
Ferdinand al V-lea 146
Francisc I 14, 131, 197
Franklin, Benjamin 396, 422-430
Franz Joseph 205-206

G

Garibaldi, Giuseppe 361, 369, 371, 373-374, 375, 381-382, 385
Gelu 91, 93-94, 272
Gergely de Ciocotiş, Vasile 180
Ghica, Alexandru 261-262
Ghica, Ion 370
Ghica, Mihai 284
Ghitta, Ovidiu 163, 168, 171, 175-176, 387
Gioberti, Vincenzo 362
Giurescu, Constantin C. 36
Glad 90
Gobineau, Joseph-Arthur de 419
Goga, Octavian 106, 213
Goldiş, Vasile 410
Goldscheider, Sofia 210
Golescu, A.G. 395
Golescu, Dinicu 54
Gött, Johann 396
Gyémánt 158, 231, 242, 247, 271, 339, 400, 417, 432

H

Haţieganu, Iuliu 106
Hatvani (maior) 214-315, 279, 289
Havliček-Borovský Karel 392-393, 396
Hedeş, Gheorghe 15
Hedeş, Traian 15-16
Heliade-Rădulescu, Ion 219, 264, 428
Herder, Johann Gottfried 74, 219-220, 240
Herodot 74
Hodoş, Enea 212-217
Hodoş, Iosif 216, 348, 357, 363, 368
Hodoş, Nerva 154, 161
Homorod, Artemie Anderco de 348, 350
Horea 70, 201, 245-252, 254-255, 309

I

Iancu, Avram 16, 104, 108, 113, 153, 162, 205-207, 211-217, 236, 277-279, 283
Ionescu, Adrian Silvan 290, 306
Ionescu, Alexandru Sadi 62, 154, 161
Ionescu, Christian 321
Ionescu, Eugen 126
Ionescu, Matei 414
Iorga, Nicolae 36-38, 54, 63-64, 76, 91, 154, 187, 218, 255, 266, 321, 325, 337,

348, 378
Iosif al II-lea 103, 139, 169, 177, 188, 197-201, 203-205, 249-250, 254, 339

J

Jancsó, Adam 428
Jancsó, Elemér 340, 424
Jancsó, Iulia 210
Jellačić (banul) 133, 145, 146, 149
Jókai Mór 271, 276, 278, 280-297, 301, 317

K

Kalcher, Ignaz 213
Kelp, Johann 424
Kéza, Simon de 272
Klapka (general) 370, 385
Kopitar, Bartholomeus 273
Kossuth, Lajos 113, 119, 210, 229, 232, 242, 286, 316, 370, 377, 385-386
Kriza, János 256, 282

L

Lamennais, Félicité Robert de 154, 163, 219, 414
Laurian, August Treboniu 262, 265, 271, 348-350, 352-355, 363-364
Le Bon, Gustave 56, 72
Lemeni, Ioan 140-141, 143-144, 151, 159-160, 188, 190, 192, 276
Leopold al II-lea 339
Liechtenstein, Friedrich von 361
Lovich, Olga de 210
Lupeanu-Melin, Alexandru 154, 156

M

Maior, Grigore 187
Maior, Grigore jr. 190
Maior, Liviu 138-139, 142, 144, 148-149, 237, 422
Maior, Petru 171, 177-179, 190-192, 194, 208, 231-233, 271, 273, 322, 324
Maniu, Ioan 379
Maniu, Vasile 210
Manu, Alexandru 371
Many, Iosif 156, 159-160, 163, 187, 191, 219, 397, 409, 414, 426-430
Marx, Karl 30, 229, 388, 392, 415-417, 419-421
Mathew (apostolul irlandez al temperanţei) 421
Mavrogheni, Nicolae 174, 179
Maximilian, Mihail (protopopul Haţegului) 144
Mazzini, Giuseppe 236, 362, 369-371, 374-377, 385
Menumorut 91
Micaş, Florian 276-277
Micu, Inochentie 94, 337, 351
Micu, Emilian 154, 156
Micu, Samuil 253
Mihai Viteazul 24, 91, 231, 249, 327
Mihali, Gavril 151
Mihali, Grigore 162
Mikolaewicze, Maria de 210
Mircea cel Bătrân 11
Moldovan, Dimitrie 215
Moldovan, Grigore 104
Moldovan, Ioan Micu 154, 156
Moldovan, Ştefan 191
Monorai, Ioan 251
Montesquieu 74
Mureşanu, Andrei 131
Mureşanu, Camil 373, 423, 432
Mureşanu, Iacob 349, 359, 376
Murgu, Eftimie 271

N

Napoleon 24, 101, 262, 338-340
Neamţu, Gelu 142, 155, 234, 236
Neculce, Ion 169-170, 335
Negru-Vodă 92
Nicoară, Moise 337
Nicoară, Simona 79, 164
Nicoară, Toader 77, 118, 125, 129-130, 164, 173, 185, 201-202, 207, 225, 230, 301, 318
Nicolau, Nicola 129

O

O'Donnel-Tyrconnel, Carol 388
Oroszhegyi, Józsa 282

P

Panaitescu, Petre P. 36, 62, 76, 329
Papiu-Ilarian, Alexandru 86, 104, 123, 132-133, 153, 232-235, 237-239, 271, 276, 286, 315, 348-349, 351-353, 356-357, 361, 363, 365-369, 372, 377, 379, 384-386, 415, 432
Papp, Pavel 373
Paulescu, Ilie 162
Pauleti, Nicolae 120-121, 182, 184, 191-194, 209, 219, 221
Pârvan, Vasile 106, 387
Pius al IX-lea 380, 407
Pop, Dănilă 191-192
Pop, G. (fost ofiţer) 204
Pop, Ioan-Aurel 28, 78, 139, 230-231
Pop, Macedon 140, 145, 150-152
Pop, Mihai 326
Pop, Vasile 210, 220, 349, 356-358
Pop de Băseşti, George 15
Popa, Marian 53
Popa, Mircea 155, 219, 340, 423
Popa, Septimiu 154
Popovici, Aurel C. 81, 86
Popovici, Dimitrie 126, 432
Popovici, Dumitru 422
Popovici, George 372
Precup, George 154, 156
Prodan, David 9, 56, 115, 126, 170, 245-246, 432
Puchner (general) 148-149
Pumnul, Aron 104, 156, 160, 187
Puşcariu, Sextil 106

R

Raţiu, Ioan 154, 349, 352, 356
Raţiu, Vasile 192
Racoviţă, Emil 106
Racoviţan, Teodor 196-197
Radu I 11
Reagan, Ronald 37
Rebreanu, Liviu 206
Rednic, Atanasie 187
Romanu-Vivu, Constantin 235, 277
Rusu, Constantin 155, 233
Rusu, Ioan 129, 187, 194, 219-220, 420-421, 430

S

Santayana, George 117
Schwartzenberg, Karl von 361
Sever, Axente 159, 212, 277
Sextus Rufus 272
Slavici, Ioan 13
Solomon, Nicolae 277
Stoica de Haţeg, Nicolae 130-131, 180, 188, 195, 198-199, 203, 330, 337, 342, 343
Sükei Károly 282
Szamosközy, István 241-242

Ş

Şaguna, Andrei 121, 212, 215, 380
Şincai, Gheorghe 183, 350-351, 361, 425
Ştefan cel Mare 169, 172, 174, 178
Ştirbey, Barbu 262
Şuluţiu, Al. Sterca 247, 379
Şuţu, Mihai 174

T

Teleki, Domokos 247, 251
Teutsch, Georg Daniel 269
Tobias, Amos 214
Tommaseo, Niccolò 362
Tomuţ, Ioan 349, 356, 365, 372, 381
Toppeltin, Laurenţiu 272
Traian 11, 94, 206, 271, 287, 304, 350, 383
Tuhutum 93-94, 237, 272

U

Unamuno, Miguel de 49
Urban, Karl (colonel) 139, 145-146, 148-151, 274
Ureche, Grigore 230

V

Văcărescu, Iancu 219, 264
Velisar, Maria 210
Vialle Prela, Michaele (nunţiu) 380
Victor-Emmanuel (rege) 374
Vita, Zsigmond 281-283, 285, 291, 294
Vlaicu-vodă 11
Vopiscus, Flavius 272

W

Weerth, Georg 392
Windischgrätz, Alfred 148
Wohlgemuth, Ludwig 361

Z

Zane, Gheorghe 163, 415, 423

POLIROM

HISTORIA

Apariţia unei noi „istorii" a Transilvaniei trezeşte interesul mai ales în contextul disputelor politice şi sociale asupra controversatelor probleme ale regionalizării, ale universităţii maghiare şi, în general, asupra drepturilor minorităţilor. Lucrarea profesorului Sorin Mitu analizează tema identităţii transilvane sub diferitele ei aspecte: al reprezentărilor sociale, al istoriei mentalităţilor, al imaginilor reciproce pe care şi le-au creat românii şi maghiarii ardeleni, dar şi din perspectiva integrării Transilvaniei în peisajul sociopolitic european şi a receptării modelelor ideologice de civilizaţie promovate de lumea occidentală. Scrisă în primul rând pentru istorici şi pentru studenţii facultăţilor de profil, *Transilvania mea* se adresează deopotrivă celor interesaţi de o abordare ce depăşeşte perspectiva monoetnică tradiţională.

Cum scriem istoria? Opinii, discuţii, metode • Transilvania sub semnul întrebărilor: dezbateri despre naţionalism, istorie şi identitate • Teme de fond în istoria Transilvaniei moderne: patria, Europa, revoluţia, sărbătoarea • Mentalităţi, atitudini şi sentimente: o istorie scrisă cu inima • Prieteni şi duşmani din Transilvania: românii, maghiarii şi imaginile lor reciproce • Lumea văzută din Transilvania: imagini ale Occidentului la românii ardeleni

ISBN 973-46-0161-X

9 789734 601615

Editura POLIROM
www.polirom.ro